ADAM SCHAFF

LA TEORIA DELLA VERITÀ NEL MATERIALISMO E NELL'IDEALISMO

QUESTIONI GENERALI

Prima edizione italiana: aprile 1959 Copyright by

© **Feltrinelli Editore Milano**

Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano.

Titolo dell'opera originale: Zagadnien marksistowskiej teorii prawdy
Titolo della versione tedesca: einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit (Berlin, Dietz Verlag, 1954)
La traduzione italiana è stata condotta sul testo tedesco da Alessandro Mazzone.

Prefazione dell'autore

Parte prima: Questioni della teoria marxista-leninista della verità.

Capitolo Primo: Che cosa intendiamo per "verità"?

Capitolo secondo: L'obiettività della verità

1. *Il materialismo dialettico e la definizione classica della verità.*
2. *È possibile il rispecchiamento della realtà nel giudizio vero?*
3. *La teoria dell'obiettività della verità e le c.d. scienze a priori.*
4. *Verità obiettiva e "verità formale".*
5. *Che cosa corrisponde nella realtà ai giudizi falsi, ai giudizi negativi, e a quelli riguardanti il futuro?*
6. *La definizione della verità obiettiva e l'antinomia semantica.*
7. *La teoria della verità obiettiva e le c.d. definizioni non-classiche della verità.*

Capitolo terzo: Verità obbiettiva e criterio della verità

1. *La definizione della verità e la scelta del suo criterio.*
2. *Gli argomenti dello scetticismo.*
3. *Il criterio marxista della verità, la prassi.*

Capitolo quarto: Verità assoluta e verità relativa.

1. *Assolutismo e relativismo nella teoria della verità.*
2. *L'assolutismo gnoseologico nella concezione della verità.*
   a) Verità come processo
   b) Il carattere concreto della verità.
   c) L'assolutismo logico di K. Twardowski.

3. *Critica del relativismo nella teoria della verità*
   a) Verità obiettiva e verità assoluta
   b) La teoria della verità come processo e il relativismo.
   c) Il relativismo "umanistico" di F. C. S. Schiller.
4. *Teoria della verità, dogmatismo e scetticismo.*

Parte seconda: Alcune teorie idealistiche della verità

Premessa

Capitolo quinto: Empiriocriticismo — Critica della concezione della verità come economia del pensiero.

1. *I fondamenti gnoseologici e ontologici dell'empiriocriticismo.*
2. *Verità come "economia del pensiero".*
3. *Una variante polacca del principio dell' economia del pensiero.*

Capitolo sesto: Convenzionalismo — Critica della concezione della verità come accordo con la stipulazione.

1. *Osservazioni introduttive.*
2. *Henri Poincaré.*
3. *Edouard Le Roy*
4. *Hugo Dingler*
5. *Lo sviluppo del convenzionalismo in Polonia. Critica del "convenzionalismo radicale" di K. Ajdukiewicz.*
6. *Convenzionalismo e relativismo.*

Capitolo settimo: Pragmatismo — Critica della concezione della verità come conformità a interessi individuali

1. *Osservazioni preliminari*
2. *La definizione della verità.*
3. *Il criterio della verità.*
4. *La produzione della verità e della realtà.*
5. *Il pragmatismo come reazione borghese al materialismo e al movimento rivoluzionario del proletariato*

Capitolo ottavo: Neopositivismo — Critica della concezione della verità come accordo con un sistema.

1. *Sul carattere ideologico del neopositivismo.*
2. *Teoria neopositivistica della verità*
   a) La teoria di Wittgenstein
   b) La teoria della coerenza di Neurath e Carnap.
   c) La semantica di R. Carnap
3. *Teoria operazionalistica della verità.*

Conclusione.

Note

PREFAZIONE DELL'AUTORE

Il compito, che tentiamo di affrontare in questo lavoro, è quello di una trattazione monografica del problema della verità e del suo criterio.

Il problema della verità ha una grande portata filosofica, che gli deriva dal suo carattere di problema centrale della gnoseologia: in virtù di questo carattere esso si connette strettamente, da un lato, alla logica e all'ontologia, ed emerge in vario modo, dall'altro, in tutte le discipline filosofiche. Nello stesso tempo, la questione della verità rappresenta uno dei punti focali del contrasto generale tra le concezioni materialistiche ed idealistiche.

Questo ripresentarsi del nostro problema attraverso tutta la tematica della filosofia, e il ruolo che esso assume nel contrasto tra materialismo e idealismo, acquistano un particolare significato nella considerazione di taluni sistemi filosofici, che credono di potersi porre “al di là” della contrapposizione di principio tra materialismo e idealismo, espungendo dal campo del sapere la problematica di alcune questioni filosofiche fondamentali. Vedremo come il rifiuto di queste questioni si traduca concretamente, o in una nuova veste terminologica, che ad esse viene prestata, o nella copertura dietro espedienti teorici di vario genere della posizione effettivamente assunta a loro riguardo. Ma è possibile formulare il problema della verità in termini di fondo, rispetto a cui le diverse concezioni si fissano e distinguono nei loro elementi decisivi; e questa posizione del problema conduce all'alternativa essenziale: se la verità abbia un carattere oggettivo o soggettivo. La prima soluzione trova la sua difesa nel materialismo; la seconda è legata indissolubilmente all'idealismo, L'alternativa e il contrasto tra le due concezioni si sono configurati storicamente come una lotta tra le teorie della verità, che svolgono conseguentemente il punto di vista secondo cui essa consiste nell'accordo del giudizio col reale, e le diverse altre teorie, che vedono il momento essenziale della verità nel convincimento soggettivo, nella conformità a un sistema dato, ecc. A sua volta, l'accoglimento dell'uno o dell'altro criterio della verità è legato al punto di vista assunto nel contrasto tra la concezione che attribuisce alla verità un carattere oggettivo, e le impostazioni soggettivistiche della teoria della verità. Nessun sistema filosofico, anche se a parole si tiene lontano dalla lotta del materialismo con l'idealismo, è in grado di evitare effettivamente questa problematica; e d'altronde, nel problema della verità si affaccia contemporaneamente l'intera problematica fondamentale della filosofia — basti qui pensare, come esempio, al neopositivismo.

Insieme alla questione dell'oggettività della verità e in rapporto ad essa si presenta, con un ruolo di primo piano nella discussione, il problema del carattere assoluto o relativo della verità stessa. La complessa dialettica di que-

sto problema si articola e si chiarisce nell'analisi della verità quale si produce effettivamente nel processo conoscitivo, nella comprensione del suo carattere *in concreto,* nella polemica contro i tentativi idealistici di ridurre questo processo in uno schema relativistico, che conducono ad abbandonare ogni nozione della verità assoluta e a negare, su questa base, il materialismo.

L'insieme di queste questioni delimita così l'ambito problematico della prima parte del nostro lavoro: dopo un capitolo introduttivo, destinato a precisare i concetti fondamentali con cui operiamo, seguiranno tre capitoli sull'oggettività della verità, il suo criterio, l'antitesi di relativismo e assolutismo nella teoria della verità.

S'intende da sé che la nostra problematica è formulata e concepita in uno spirito di lotta, percorsa da spirito di classe e di partito. Di qui la necessità di esporre e trattare ogni singolo problema in polemica contro l'ideologia avversaria, e particolarmente contro le tendenze della filosofia borghese che trovano espressione nel pensiero polacco contemporaneo. Ma dal postulato della partiticità deriva qui ancora un altra esigenza, che tocca direttamente l'impostazione del nostro lavoro: è necessario far seguire all'esposizione del punto di vista marxista, nella parte teorica del lavoro, una parte critica, che discuta le tendenze idealistiche (o che aprono la via all'idealismo), e sia in grado di metterne in luce le connessioni di classe. La critica di singole vedute idealistiche in rapporto alla discussione dell'uno o dell'altro problema avrebbe tuttavia un carattere frammentario, e non ci permetterebbe di esporre e discutere compiutamente le tesi delle diverse correnti idealistiche sul problema della verità: riconosciuta la necessità di una critica più ampia, ci troviamo dunque di fronte all'alternativa di introdurla completamente a le considerazioni positive che formano la prima parte del nostro lavoro, o di dedicare ad essa una parte speciale. Abbiamo scelto questa seconda via, nella speranza che ciò contribuisca alla chiarezza dell'esposizione: naturalmente un certo aspetto polemico della problematica presa in esame, in rapporto alle sue soluzioni idealistiche, dovrà essere anticipato anche nella prima parte. L'opera che presentiamo si suddivide quindi anche materialmente in due parti: un esposizione positiva della concezione marxista riguardo ai problemi della teoria della verità, e una critica dei sistemi idealistici, i cui quattro capitoli saranno destinati alla teoria della verità dell'empiriocriticismo, del convenzionalismo, del pragmatismo e del neopositivismo.

La nostra indagine si svolge al livello della teoria *generale* della verità: trattazioni particolari dello stesso problema negli aspetti specifici che esso presenta in campo fisico, giuridico, ecc., devono necessariamente essere rinviate ad elaborazioni monografiche di quei settori di ricerca. Il nostro compito si limita a questo, dare i tratti essenziali della teoria marxista-leninista della

verità, sullo sfondo della critica dell'idealismo. L'importanza e la ricchezza problematica di questo compito ci fanno confidare che una consapevole limitazione del tema appaia non soltanto possibile, quanto piuttosto indispensabile.

PARTE PRIMA: QUESTIONI DELLA TEORIA MARXISTA-LENINISTA DELLA VERITÀ.

CAPITOLO PRIMO: CHE COSA INTENDIAMO PER "VERITÀ"?

Ogni sistema filosofico, come ogni teoria scientifica, si sforza di pervenire a una conoscenza della verità, quando non eleva anzi la pretesa di darne una esposizione sistematica: il sistema filosofico che non lo facesse perderebbe le ragioni della sua esistenza e si autodistruggerebbe.

Nessuna delle maggiori scuole filosofiche ha rinunciato a prendere posizione riguardo a un problema così essenziale come quello della verità: e la storia della filosofia ci insegna che i problemi più frequentemente discussi nello svolgimento del sapere, e che più a lungo hanno occupato le menti degli uomini, sono anche i più complicati e più aspramente dibattuti; che le questioni divenute ormai tradizionali sono anche le più intricate, per la stessa molteplicità delle forme in cui sono state affrontate e delle differenze terminologiche, senza parlare poi delle differenze di fondo tra le varie concezioni. Tutto ciò appare assai chiaro se si considera che la filosofia ha una funzione ideologica, e che essa non è indipendente dalle condizioni di classe della società. Questo condizionamento della filosofia, la sua partiticità, viene in luce più chiaramente proprio nei grandi problemi centrali, che decidono mediatamente del carattere di un sistema filosofico. Se da un lato la storia della filosofia, in quanto rispecchia la lotta delle classi e dei partiti nel quadro dell'ideologia, ci presenta come in un caleidoscopio il succedersi di sempre nuove concezioni, d'altra parte, proprio in virtù di questo stesso fatto è possibile distinguere nettamente l'uno dall'altro i campi fondamentali della battaglia filosofica.

L'esposizione della teoria della verità del materialismo dialettico implica una chiara presa di posizione nei confronti di altre teorie che ad essa si oppongono. Ma una tale esposizione polemica non è possibile senza una precisazione preliminare dei concetti che sono oggetto del dibattito. La minaccia del vuoto formalismo e della conseguente discussione senza fine, quali molte ce ne mostra la storia delle dispute filosofiche, non potrebbe altrimenti essere scongiurata: tanto più in un argomento sul quale, come accennavamo, tanto lunga e antica è la controversia, e la diversità dei punti di vista è superata forse dalla varietà delle terminologie, che per di più spesso ci confonde con apparenti identità verbali.

Qualche esempio, tolto a caso dalla letteratura più recente, mostra quanto sia necessaria questa chiarificazione preliminare del campo della controversia. In questa materia, infatti, la confusione dei concetti è spesso tanto sovrana che la possibilità della reciproca comprensione e della ragionevole soluzione dei problemi appare esclusa fin dall'inizio. Questa situazione può forse soddisfare gli ideologi della borghesia, che volentieri si servono di un

linguaggio confuso, incomprensibile e pseudoscientifico per offrire un manto di profondità alla vuotezza delle loro speculazioni: un esempio di ciò che la filosofia borghese decadente può dare in materia di garbugli terminologici ci è offerto dalla recente opera di Karl Jasper *Sulla verità,* dove la nullità teoretica coperta delle gonfie spoglie di una pseudoscientifica incomprensibilità è portata all'eccelso per lo spazio di mille pagine.[1] Ma l'intricatezza pseudoscientifica della terminologia è estranea al marxismo e sua nemica: per la filosofia marxista hanno gran peso l'estrema precisione terminologica e il massimo affinamento degli strumenti concettuali, che tolgono di mezzo gli equivoci verbali ed escludono l'oscurità "scientifica", paravento dell'ideologia di classe avversaria.

La nostra esposizione comincia dunque con l'analisi del significato di alcuni concetti fondamentali dei quali ci si servirà nel corso del lavoro. A un simile metodo di lavoro si attribuisce generalmente nella filosofia polacca il nome di "analisi semantica". Occorrerà qui parlarne brevemente, ma solo, sia detto subito, per volgerle le spalle.

Nella filosofia polacca contemporanea non marxista vi sono tendenze a concepire il postulati dell'analisi semantica come un postulato puramente tecnico — ossia, come postulato della precisione e determinatezza dei concetti di cui ci serviamo (tale è per esempio il senso accolto dal Kotarbinski). Se veramente il postulato dell'analisi semantica si riducesse soltanto a questo, esso potrebbe essere accettato senz'altro dal marxismo, che vedrebbe nella sua applicazione un mezzo per perfezionare i ragionamenti, uno strumento del progresso scientifico. Abbiamo già accennato al valore della massima possibile precisazione dei concetti scientifici per la filosofia marxista: in quanto questa determinazione serve il progresso del sapere, essa è anzi per noi un *arma* del pensiero marxista. Ma il significato della c.d. analisi semantica come metodo di ricerca venuto in voga nella filosofia contemporanea, e soprattutto nel neopositivismo, suo massimo patrono, non si riduce in realtà né alla precisazione e affinamento dei concetti, né tanto meno a un analisi del loro significato. Ed è un fatto che l' "analisi semantica", come è praticata oggi nella filosofia borghese, è legata indissolubilmente, e nonostante ogni affermazione in contrario, al sistema filosofico del neo-positivismo nel suo complesso, e in particolare alla sua teoria dell'analisi del linguaggio.[1]

Ancor meno è possibile trascurare che la c.d. analisi semantica, sia in teoria che nello sviluppo effettivo della filosofia borghese contemporanea, mostra la tendenza a presentarsi come ciò che deve prendere il posto della filosofia nel suo complesso. Il senso di questa tendenza è assai chiaro dal punto di vi-

---

[1] V. cap. VIII, 2, c): "La Semantica di R. Carnap."

sta ideologico di classe: essa rappresenta una particolare diversione nella lotta contro la filosofia marxista. Ma perciò il marxismo deve chiaramente ed espressamente respingere l' “analisi semantica”, pur accettando senza riserve il postulato della determinazione e dell'approfondimento analitico del significato dei concetti. Potrebbe sembrare che l'intera questione fosse tanto chiara, particolarmente per chi muove da un punto di vista marxista, da rendere superflua una prolungata discussione: queste osservazioni erano necessarie solo perché in Polonia si suole definire ogni uso dell'analisi del significato dei concetti col nome di “analisi semantica”. Ma una ingannevole e solo estrinseca analogia dei metodi di indagine di tendenze filosofiche diverse non giustifica l'oscuramento delle differenze fondamentali che tra loro esistono; e neppure è nell'interesse del marxismo che questo annebbiamento avvenga, anzi gli scopi e la battaglia marxisti esigono che quelle diversità fondamentali siano poste il più possibile in piena luce: perciò è necessario determinare con precisione anche il senso dell'analisi semantica e il nostro rapporto verso di essa.

Dopo questa osservazione introduttiva possiamo tornare alla questione iniziale della nostra ricerca: che cosa intendiamo per “verità”?

Per “verità” intendiamo un “giudizio vero”, o una “proposizione valida”, ossia un giudizio o una proposizione che si accordano con la realtà obiettiva. Una proposizione valida, in particolare, è l'espressione di un giudizio vero. Prescindiamo ora dalla questione di che cosa si debba intendere per *il giudizio*, al quale la verità appartiene come un suo carattere: ma è chiaro che quando parliamo di *verità* non intendiamo un qualche ideale “stato del pensiero”, ma effettivi giudizi e proposizioni, che sono veri. Perciò, *verità* è una qualità del giudizio, che si fonda sull'accordo con la realtà obiettiva: il punto di vista opposto, che le verità esistano come essenze autonome — nel significato effettivo di questa parola, come quando si dice, che Jan esiste — è difeso solo da idealisti estremi, platonizzanti. Una concezione di questo tipo emerge, nella filosofia borghese del XX secolo, in Husserl e Russell, che legano qui la teoria, derivata da Bolzano, dei “giudizi in senso logico”, con quella delle “essenze ideali” platoniche.

Determinando la “verità” come “giudizio vero” o “proposizione valida”, non sottolineiamo però soltanto il lato negativo — che la verità non è un oggetto, uno stato o un evento — ma anche quello positivo, che essa è un concetto astratto, il cui correlato obiettivo è una determinata qualità del giudizio (e per conseguenza della proposizione). Stabiliamo cioè — seguendo, a cominciare da Aristotele, la tradizione dei maggiori pensatori della storia della filosofia — *che la verità è una proprietà dei giudizi.*

Converrà soffermarsi brevemente su quest'ultima affermazione. È veramente la verità una proprietà dei soli giudizi (e per conseguenza, delle proposizioni)? Ha senso parlare della verità di cose, concetti, stati, ecc.? O soggiacciamo noi forse qui al peso di una tradizione profondamente radicata e ricevuta acriticamente, o, — per dirla con Bacone, — a degli *idola theatri?*

Se ci volgiamo a considerare il linguaggio comune, la nostra teoria ne appare a prima vista smentita. Spesso si dice infatti che qualcuno è un vero uomo, o un vero amico, che qualcosa è di vero oro o avorio, che qualcuno prova un vero amore o soffre veri dolori, che qualcosa è una vera scoperta, ecc. Sembrerebbe quindi che, poiché noi predichiamo così qualcosa della verità o falsità di queste cose, concetti, stati, ecc., la proprietà dell'esser vero non possa essere attribuita ai soli giudizi (e proposizioni). Ma in realtà, tutta l'argomentazione fondata sul linguaggio comune è ingannatrice. Già Aristotele aveva mostrato come in questi casi ci si serva in effetti del termine "vero" in senso traslato, similmente in senso traslato parliamo di un "abitazione sana" sebbene la salute sia una proprietà del corpo animale, di una "organizzazione geniale", sebbene la genialità sia una proprietà dell'intelletto, e non dell'organizzazione che quell'intelletto ha concepita. Quando dunque si usa l'aggettivo "vero" in senso traslato, si toglie al senso di questo termine la determinazione di essere una proprietà specifica dei giudizi.

Basta del resto analizzare quelle espressioni del linguaggio comune per scorgere come esse siano probanti solo in apparenza. La realtà oggettiva non è né vera né falsa, ma *è* semplicemente, esiste: gli oggetti del mondo esterno — uomini, animali, case, tavoli — esistono: ed è privo di senso applicare loro gli aggettivi "vero" e "falso". Similmente questi non si possono predicare, nel loro significato più stretto, delle rappresentazioni, esperienze, concetti — sul che torneremo in questo stesso capitolo. In tutti gli esempi precedenti il parlante qualifica propriamente come veri o falsi certi *giudizi,* per esempio, il giudizio che un oggetto è fatto d'oro o d'avorio, o che i comportamenti di una determinata persona testimoniano del suo attaccamento ad un altra: con ciò egli fa uso semplicemente di un espressione ellittica. Già Aristotele era pienamente consapevole di questo fatto. Come si vedrà più oltre, questa questione ha una portata considerevole per l'intera teoria materialistica della verità.[2]

Corrispondentemente alla tesi, che la verità può appartenere unicamente al giudizio (e alle proposizioni che lo esprimono), si attribuirà d'ora in avanti questa qualità unicamente alle espressioni, cioè ai giudizi, che hanno per scopo la *descrizione* della realtà, o di una porzione della realtà, da un qualsiasi punto di vista. La questione, di come il concetto di verità possa essere usato in rapporto ad altre espressioni, quali le valutazioni estetiche o le

norme etiche, che grammaticalmente sono pure delle proposizioni, è a questo punto di grande interesse, ma anche profondamente complicata: essa richiederebbe un analisi concreta, sulla base del materiale delle discipline che studiano tali valutazioni e norme. Un siffatto problema non si può risolvere di passaggio, ma deve essere oggetto di un elaborazione monografica, e nel corso della nostra esposizione, dovremo rinunciare a prenderlo in considerazione, limitandoci a segnalarne qui l'esistenza.

Per evitare i malintesi che potrebbero sorgere da un apparente restrizione della teoria del rispecchiamento a una problematica del giudizio, è opportuno aggiungere ancora un chiarimento alla nostra tesi che la verità, nel senso più rigoroso del termine, possa appartenere esclusivamente ai giudizi.

Non vi è dubbio che, per la gnoseologia marxista-leninista, la verità sia unicamente una caratteristica del rispecchiamento soggettivo della realtà obiettiva nella coscienza dell'uomo: ciò dicendo, si usa il concetto di *rispecchiamento* nel suo significato più ristretto, intendendo cioè la *conoscenza* che rispecchia la realtà. In linea di principio, il concetto di “rispecchiamento della realtà oggettiva nella coscienza umana” abbraccia, al di fuori del campo dell'intelletto, anche altre forme di coscienza, quali i sentimenti, le esperienze estetiche, ecc. Queste sono bensì collegate ai fenomeni dell'intelletto, ma non si possono ridurre ad essi: tuttavia, in ciascuna di loro troviamo un riflesso del mondo oggettivo. Questo punto di vista è il solo coerente col materialismo dialettico, poiché, ammessa l'esistenza della realtà obiettiva e il rapporto di soggetto e oggetto nelle forme della coscienza umana, si dovrà riconoscere in ciascuna di queste forme la sua corrispondenza obiettiva, ossia una o un altra figura del rispecchiamento della realtà obiettiva.

Ciò nonostante, tutte queste altre forme del rispecchiamento non vengono mai qualificate, sia nel linguaggio comune che nella terminologia scientifica, come vere o false, ma valutate come piacevoli o spiacevoli, tristi o consolanti, disgustose o attraenti, ecc.: e si riserva espressamente la valutazione mediante i termini “vero” e “falso” al campo dell'intelletto, senza negare intanto la presenza del rapporto di rispecchiamento anche in tutti quegli altri casi — seppure in forme diverse, particolari a ciascuno di essi.

La limitazione dell'analisi al campo della conoscenza intellettuale non elimina tuttavia il problema: esso riemerge in forma specifica in questo stesso ambito. Consideriamo come rapporti di cui la verità e parametro solo quelli che hanno luogo nella dimensione del rispecchiamento della realtà obiettiva nell'intelletto umano, in forma di conoscenza pensante: ma in particolare è lecito riservare l'analisi ai soli giudizi, o non dobbiamo estenderla anche ai concetti, rappresentazioni e sensazioni?

Negli stessi testi classici del marxismo troviamo qualificate come vere o false, espressioni il cui contenuto sono concetti o rappresentazioni. Ma occorre non lasciarsi trarre in inganno da uno spostamento di significato che ha in definitiva carattere meramente verbale: l'analisi dei testi mostra che in tutti questi casi i concetti e rappresentazioni sono intesi in senso lato, e propriamente come giudizi o pensieri, cui si riconosce il carattere di verità nel caso che corrispondano alla realtà obiettiva. In questo senso improprio, quando i termini di concetto e rappresentazione assumono un significato che si identifica con quello di giudizio o pensiero conoscente, essi possono naturalmente essere qualificati come veri o falsi. Oltre a questo caso, i classici parlano di correttezza o giustezza delle rappresentazioni e delle percezioni sensibili unicamente nella loro relazione soggettiva, ossia nel senso, che esse siano o no tali da permettere la formulazione di un giudizio vero.

Alcuni pochi esempi basteranno a mostrare che questa è l'interpretazione giusta dei termini di correttezza e verità delle rappresentazioni, concetti, ecc., quali sono usati nei testi classici del marxismo.

“Nel momento che facciamo uso di questi oggetti secondo le qualità che in essi percepiamo, sottoponiamo a una prova infallibile l'esattezza o l'inesattezza delle percezioni dei nostri sensi. Se queste percezioni erano false, anche il nostro giudizio circa l'uso dell'oggetto deve essere falso; di conseguenza il nostro tentativo di usarlo deve fallire. Ma se riusciamo a raggiungere il nostro scopo, se troviamo che l'oggetto corrisponde all'idea che ne abbiamo, che esso serve allo scopo a cui lo abbiamo destinato, questa è la prova positiva che entro questi limiti le nostre percezioni dell'oggetto e delle sue qualità concordano con la realtà esistente fuori di noi.”[2]

Se l'uso dei termini “esatto” e “falso” in rapporto alle percezioni sensibili in questo contesto, dove Engels affronta la questione in uno dei suoi motivi fondamentali, corrisponde pienamente all'interpretazione proposta, un pensiero consimile troviamo espresso, con la pregnante concisione propria di Lenin, nei due passi seguenti di *Materialismo ed Empiriocriticismo*:

”…le cose esistono fuori di noi. Le nostre percezioni e le nostre, rappresentazioni sono loro immagini. La verifica di queste immagini, la discriminazione delle vere e delle false è data dalla pratica.”[3]

“Qui sono manifestamente confuse due questioni: 1. Esiste una verità obiettiva, ossia, possono le rappresentazioni mentali dell'uomo avere un contenu-

---

[2] Friedrich Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza,* Prefazione all'edizione inglese del 1892, Roma, 1951, p. 25.

[3] Lenin, *Materialismo ed Empiriocriticismo,* traduzione di Felice Platone, Roma, 1953, p. 98.

to indipendente dal soggetto, indipendente sia dall'uomo che dal genere umano?"[4]

"Rappresentazione" e "pensiero conoscente" sono qui senza dubbio identici. È necessario ora chiarire meglio che cosa si debba intendere per "giudizio", abbiamo formulato la tesi che la verità è una proprietà dei giudizi, e precisato (pp. 12-13), quanto meno riguardo alla tematica di questo lavoro, la sfera di rapporti cui si riferisce il concetto di giudizi. La definizione del giudizio, tuttavia, è cosa complessa, e solleva problemi generali di impostazione teoretica e ideologia, come si può vedere agevolmente dalla storia della questione.

In psicologia, "giudizio" è un evento psichico determinato — l'atto di giudicare che una cosa è in un certo modo. Vediamo per esempio degli oggetti qualunque, di cui due sono bianchi e due neri, e giudichiamo (compiamo o esperiamo l'atto di giudicare) che si tratta di quattro oggetti, poiché 2x2 = 4. In questo senso si parla di giudizi psicologici.

Su questa base psicologica, tuttavia, è inevitabile la questione se la verità caratterizzi i soli giudizi così definiti, il giudizio "2 x 2 = 4" non è vero anche se nessuno lo esperisce? Considerazioni di questo tipo hanno condotto alcuni filosofi, soprattutto tra i logici matematici, alla concezione dei c.d. giudizi logici, che dovrebbero essere una sorta di essenze ideali nel senso dell'idealismo platonico. Ai "giudizi logici" sarebbe da attribuirsi carattere di verità indipendentemente dal fatto che vengano o no realmente esperiti. Questa tesi, dovuta in origine a Bernard Bolzano e ripresa poi da un lato da logici come Frege e Russell, dall'altro da *fenomenologi* come Husserl e i suoi discepoli, ha un evidente carattere platonizzante, e conduce come si è accennato a una forma di idealismo obiettivo, che concepisce la verità come carattere di determinate essenze reali autonome, in particolare dei giudizi logici, cui essa apparterrebbe allo stesso modo in cui "il profumo appartiene al fiore" (Russell): ovvero, alla concezione della "verità in sé", indipendente dall'atto del giudizio e poggiante solo su se stessa (Husserl).[3]

Prima di affrontare la soluzione di questo problema sarà bene considerare criticamente un recente tentativo di risolverlo in senso nominalistico. T. Kotarbinski, applicando alla questione che ci interessa il criterio del reismo,[4] propone nei suoi *Elementi*[5] una soluzione fondata sull'idea che la verità non sia un carattere dei giudizi in senso psicologico o logico, ma delle *proposizioni.* La considerazione da cui muove il Kotarbinski è questa: non vi

---

[4] *ibid.,* p. 111.

[5] T. Kotarbinski*, Elementy teorii poznania, logiki jormalnej i metodologii nau* [Elementi di gnoseologia, logica formale e metodologia scientifica*], Lwow, 1929.*

è nessuna *cosa,* che sia un giudizio logico: di conseguenza questi giudizi non esistono affatto, e non possono avere proprietà come l'esser vero o falso. Similmente non vi è alcuna *cosa* di cui si possa dire che è un giudizio psicologico. Ciò va inteso nel senso che espressioni come "il giudizio di Jan è vero" hanno il carattere di sostituzioni verbali per espressioni come "Jan giudica veracemente", che rappresentano l'effettiva intenzione delle prime, e che l'analisi logica deve risostituire al posto di quelle: solo nel senso di questa sostituzione è ammissibile l'affermazione della verità del giudizio. Le proposizioni invece (come segni scritti o locuzioni verbali) esistono, e possono essere vere o false nel senso letterale della parola.[5]

L'autore si accosta dunque chiaramente alla tesi, che non si debba in generale parlare di verità dei giudizi, ma unicamente di verità delle proposizioni. Il risultato di questo tentativo è bensì uno spostamento terminologico della questione, ma il problema del giudizio non riesce affatto risolto. Spostare il problema non significa risolverlo e neppure eliminarlo.

Infatti, l'interpretazione nominalistica trascura completamente il fatto che è impossibile separare proposizione e giudizio. La proposizione come oggetto materiale (per esempio come serie determinata di tratti di penna) non è in sé e per sé né vera né falsa. Un segno grafico può possedere la qualità di essere vero o falso altrettanto poco quanto può possederla un uomo, un animale, una pietra, o in generale qualunque oggetto materiale. La funzione di mediazione discorsiva della proposizione e il suo ruolo nel processo intellettivo non risultano dal suo carattere di oggetto materiale, ma dal fatto che essa è *l'espressione di un determinato pensiero*, e nella teoria della verità la proposizione ci interessa precisamente nella misura in cui è espressione di un qualunque giudizio.

Più esattamente: il nesso delle proposizioni materiali (per esempio, scritte) con le proposizioni come enti del linguaggio umano è quello che ci consente di attribuire loro verità e falsità: la loro separazione dal processo intellettivo è un risultato dell'astrazione. Questa astrazione può rivelarsi utilissima per determinati scopi di ricerca; assunta invece a principio, conduce alla separazione metafisica di due aspetti di un processo conoscitivo unitario — una separazione, che caratterizza in modo significativo l'analisi semantica intesa come metodo filosofico generale. Nel pensiero concettuale, in realtà, troviamo inscindibilmente uniti insieme processo linguistico e processo intellettivo, e allorché Aristotele affermava che una proposizione è un giudizio quando esprime una verità o una falsità, egli sottolineava con ciò stesso il legame indissolubile di queste proposizioni (cioè delle proposizioni cui compete un valore logico) coi giudizi. Precisamente nell'ipotesi che la limitazione consapevole dell'analisi alle figure linguistiche permetta di eliminare il complicato

problema dei processi intellettivi sta anzi l'errore di fondo della c.d. analisi semantica, il cui metodo nominalistico conduce a operare sulle *proposizioni*, ma l'ipotesi si rivela completamente falsa quando *di fatto,* nel corso dell'analisi, non risulta possibile *realizzare* la proclamata limitazione metodologica alle figure linguistiche (proposizioni). L'errore, poi, si riconduce in effetti a questo punto fondamentale: l'approccio nominalistico impedisce di intendere quel che marxisticamente vien detto unità dialettica di parola e pensiero — l'impossibilità di concepire il pensiero concettuale (il giudizio) senza linguaggio (proposizione), come il processo linguistico (proposizioni) senza pensiero (giudizi). Non risolto questo problema, le questioni fondamentali, evitate o negate con la vuota affermazione che d'ora in poi si intende occuparci solo di proposizioni o in generale di forme linguistiche, si ripresentano in altra forma e rivelano l'inconsistenza di quella pretesa; per la stessa ragione, l'asserita limitazione dell'analisi alle proposizioni lascia del tutto senza risposta il problema importante del rapporto dei “giudizi logici” coi giudizi psicologici, e la questione di quali dei due vengano qualificati come veri e falsi.

Quando diciamo che la verità è una proprietà delle proposizioni, intendiamo dire effettivamente — come risulta da quanto si è detto sinora — che essa è una proprietà dei giudizi: ma, di *quali* giudizi?

Kotarbinski afferma giustamente che quando parliamo di verità delle proposizioni, il modo in cui il termine “vero” viene usato è determinato dal ruolo della proposizione in rapporto a giudizi e pensieri, e dal contesto potremmo concludere che l'autore propenda per intendere questo legame tra proposizioni e giudizi come legame delle proposizioni, come eventi reali, coi giudizi psicologici. Resta la questione se non sia vera la proposizione “2 x 2 = 4” anche se nessuno esperisce in realtà il giudizio (psicologico) che vi è espresso, il problema dei giudizi logici si presenta cioè nella forma di problema dei contenuti proposizionali — e i sostenitori dell'analisi semantica affermano anche che i giudizi logici, e i contenuti proposizionali, sono una stessa e medesima cosa. Ma con ciò il problema ci sta di nuovo di fronte in tutta la sua estensione: né vale tentare di sfuggirlo, peraltro in modo assai estrinseco, con l'osservazione del reismo secondo cui non v'è alcuna cosa o evento che possa essere un contenuto proposizionale. L'interpretazione nominalistica è costretta, a questo punto, o a perdere ogni valore scientifico abbracciando l'insostenibile teoria dell'isolamento delle forme linguistiche dalle forme concettuali, o ad ammettere l'insufficienza dei propri artifizi terminologici, che non risolvono il problema. Constatato il fallimento del tentativo nominalistico, cerchiamo di approfondire l'analisi con gli strumenti della filosofia marxista.

La soluzione del problema dei giudizi psicologici rispetto alla questione che ci interessa non presenta grave difficoltà dal punto di vista della filosofia, e qui, in particolare, della psicologia marxista. Un giudizio si definisce in questo quadro come un pensiero alla cui base sta il convincimento che una certa cosa stia in un certo modo. Di questo evento psichico possiamo dire sensatamente che è vero o falso, intendendo con ciò — come si vedrà più precisamente in seguito — che esso è in accordo oppure no con la realtà obiettiva (qualcuno pensa col convincimento che qualcosa è in un certo modo, ed è in quel modo, ovvero no). I giudizi psicologici sono dunque caratterizzati dalla proprietà di essere veri o falsi. Quando diciamo che l'unità del reale consiste nella sua materialità e affermiamo che nel mondo esistono solo la materia, le sue proprietà e le sue funzioni (nel senso letterale dell'espressione), intendiamo servirci, come è noto, di una locuzione abbreviata: e pertanto è ovvio che quando parliamo di giudizi veri o falsi intendiamo effettivamente parlare di uomini che giudicano veracemente o falsamente, ossia di una proprietà o funzione della materia a un alto grado di organizzazione. L'affermazione del reismo, che non esistono giudizi psicologici, va accolta e condivisa in questo senso — qualora cioè si volessero attribuire a quell'esistenza i caratteri dell'oggettività materiale, come è per esempio dell'esistenza di un tavolo o di un albero. La distinzione fra giudizi e proposizioni compiuta semplicemente caratterizzando in modo corretto queste come oggetto materiale, ciò che non compete agli altri, è invece insufficiente e malintesa, e conduce solo a oscurare il fatto che deve essere posto a principio delle indagini, ossia che la verità non compete mai alle proposizioni in quanto cose (per esempio segni scritti), ma alle proposizioni-giudizi. Si è visto come proprio l'incapacità di comprendere l'unità inscindibile di parola e pensiero conduca a rovina l'intero edificio artificioso e manchevole del nominalismo.

Come si devono intendere, ora, i “giudizi logici”, cui secondo Russell, Husserl, Meinong, Marty e altri compete il carattere di verità? Già si è sottolineato come postulare dei “giudizi logici” ovvero dei giudizi “in sé” o contenuti proposizionali, i quali pur non venendo pensati abbiano tuttavia in qualche modo un esistenza reale, significhi, fuor di ogni dubbio, richiamare a nuova vita l'idealismo platonico: è altrettanto fuor di dubbio che in una concezione marxista non vi sia posto per “forme ontologiche ideali”, dotate di esistenza reale, quali sarebbero i “giudizi logici” e i “contenuti proposizionali”. Non è difficile osservare che questi concetti sono frutto di un ipostasi, ossia dell'errore logico, che tante volte si ripresenta nella storia della filosofia, e che consiste nel trattare come forme ontologiche reali concetti astratti dalla loro funzione conoscitiva, in base al fatto che la loro espressione verbale ammette la costruzione di proposizioni con soggetto e predicato come nelle espres-

sioni riguardanti gli oggetti materiali.[6] Si aggiunga, peraltro, che quel che nel passato rappresentava soltanto un errore, oggi, dopo che si è fatta piena luce sull'erroneità di codesti procedimenti logici, essi giocano il ruolo di uno strumento consapevolmente usato per far passare sotto il manto di una nuova terminologia la vecchia filosofia idealistica reazionaria (così avviene per esempio presso Russell).

Negata l'esistenza dei giudizi logici il problema non è però ancora risolto, se effettivamente non esistono oggetti materiali o "ideali" con cui si possano identificare questi giudizi, resta però la questione, se ai giudizi (rispettivamente: proposizioni) veri competa verità anche se nessuno in realtà li esperisce. Il nominalismo nega semplicemente il problema, non potendolo risolvere: e proprio qui viene in luce la sua limitatezza. Forte nella critica del realismo concettuale idealistico e reazionario, esso è debole quando si tratta di dare una soluzione positiva del problema, ciò che vale non solo per il nominalismo medioevale, ma anche per quello contemporaneo. Ma il problema non risolto torna poi testardamente a presentarsi nell'una o nell'altra forma, a dispetto di tutte le affermazioni, che lo proclamavano eliminato da gran tempo.

Per risolvere, restando nell'ambito proposto, il problema dei c.d. giudizi logici, osserviamo innanzitutto che la concezione secondo cui questi giudizi o contenuti proposizionali sarebbero forme ontologiche reali, ha radice nell'esperienza della loro frequente ripetizione e del loro invariabile apparire, in una situazione data, in individui e tempi diversi. L'elemento comune a tutti questi eventi, assolutizzato idealisticamente, diventa un essenza reale autonoma: tolta di mezzo questa, che permette di concepire l'esistenza di "giudizi" e "contenuti proposizionali" non pensati da alcun soggetto[73], la *ripetibilità* di questi giudizi rimane e non va negata: occorre interpretarla correttamente, senza servirsi di scorciatoie idealistiche o misticizzanti. Questo punto di vista, del resto, discende conseguentemente dalla gnoseologia marxista: se il processo conoscitivo, che presuppone l'esistenza del soggetto conoscente e dell'oggetto da conoscere, risulta nel rispecchiamento della realtà, obiettivamente esistente, nell'intelletto conoscente, e se di conseguenza "verità" (ossia il giudizio vero) è il rispecchiamento almeno parzialmente fedele della realtà,[6] *qualunque* giudizio vero è sempre e soltanto un giudizio in accordo con la realtà. Se Parigi nell'anno 1950 è la capitale della Francia, e se noi esperiamo il giudizio (rispettivamente, lo pronunciamo o scriviamo in forma di proposizione) che Parigi nel 1950 è la capitale della Francia, allora questo giudizio è vero. Ma chiunque giudichi o giudicherà della cosa con cognizione

[6] V. cap. IV, "Verità assoluta e verità relativa."

di causa esperirà necessariamente un giudizio uguale, e tutti questi giudizi uguali hanno l'elemento comune del rapporto uguale alla realtà obiettiva. Tale elemento comune è precisamente quello ipostatizzato nel mistico "giudizio logico" dell'interpretazione idealistica, che dovrebbe spiegare, e non spiega, i fenomeni della ripetibilità del rispecchiamento della realtà obiettiva in tempi e intelletti diversi e della comunità del rapporto obiettivo di quei giudizi con la realtà. Così intesi, cioè materialisticamente, i due fenomeni appaiono semplici e comprensibili: e sulla base di questa interpretazione diventano altrettanto comprensibili gli enigmatici "contenuti proposizionali". Solo apparente è poi la complicazione derivata dal fatto che l'espressione grafica è materialmente data, ossia esiste materialmente, anche negli istanti in cui nessuno la legge, e di conseguenza essa non è in rapporto ad alcun intelletto: basta ricordare che la proposizione come oggetto materiale (per esempio come serie determinata di tratti di penna) è altra cosa dalla proposizione come forma conoscitiva, come proposizione-giudizio; e ciò in virtù dell'unità indissolubile di processo intellettivo e processo linguistico, che si realizza nella seconda e non nella prima.

È ormai chiaro che la pretesa esistenza dei "contenuti proposizionali" come forme ontologiche autonome, indipendenti dai singoli processi conoscitivi reali, si riconduce alla ripetibilità di esperienze conoscitive determinate, data in realtà come elemento di fatto e riflessa — e deformata — in un ipostasi idealistica. "Contenuti proposizionali" e "giudizi logici" non esistono come enti reali: vi è soltanto la ripetibilità degli atti di rispecchiamento della realtà obiettiva. Ma ora: precisamente perché l'idealismo travisa il quadro della conoscenza quale c effettivamente data all'indagine, ossia fondata *realiter* sui singoli atti di rispecchiamento di una stessa realtà obiettiva nelle menti degli uomini, esso è poi costretto a far ricorso al realismo concettuale; e precisamente perché il metodo materialistico conseguentemente applicato risolve il problema dei c.d. giudizi logici attraverso l'analisi dell'effettivo processo conoscitivo, esso è in grado di rifiutare il misticismo della concezione di qualsivogliano forme ontologiche ideali. Si noti il rifiuto nominalistico dei "giudizi logici" ha un senso diverso da quello materialistico: il primo nega a parole l'intero problema, e in effetti lo mette da parte e lo spinge su una strada senza uscita; il secondo lo risolve obiettivamente, in quanto svela e risolve la mistificazione della concezione idealistica. In definitiva: nell'affermazione *materialistica* che la verità è una proprietà delle proposizioni e/o giudizi va inteso il doppio rifiuto implicito, e altrettanto deciso, dell'istanza idealistica della realtà ontologica dei giudizi come essenze ideali, e dell'istanza nominalistica della separazione radicale di giudizi e proposizioni: l'analisi va compiuta avendo sempre a mente l'unità pensiero-linguaggio, con

l'avvertenza, che quando si parla di giudizi o rispettivamente di proposizioni, si pone l'accento ora sull'uno, ora sull'altro aspetto di questa unità.

Verità e falsità caratterizzano dunque un tipo determinato di rispecchiamento soggettivo della realtà obiettiva: il rispecchiamento intellettuale in senso specifico espresso in forme concettuali-linguistiche. In questo senso affermiamo che la verità è una proprietà dei giudizi, e rispettivamente, di tutte le proposizioni che ne discendono.

Una volta chiarito *che cosa* viene caratterizzato come vero o falso, possiamo determinare più esattamente, per quanto è possibile a questo livello dell'indagine, la questione centrale: *in che consiste* la proprietà dei giudizi, che sogliamo designare coi termini di verità e falsità.

A questo scopo non basta prendere in considerazione le indagini teoriche di carattere filosofico, in cui il problema della verità rappresenta uno dei punti focali. Il problema della verità emerge ad ogni passo nella vita quotidiana, si presenta continuamente nelle scienze particolari: peraltro, esso appare qui in forma alquanto diversa che nelle teorie di cui costituisce l'oggetto esplicito, perché *una definizione della verità,* in tutti questi casi, *non viene stabilita*. Alla verità del singolo giudizio si perviene attraverso un attività pratica di verificazione, intesa come prassi quotidiana o anche come esperimento scientifico. La verificazione è in ciascun caso il complesso di tutti i procedimenti diretti a risolvere il problema della verità o falsità di dati giudizi (proposizioni); essa presuppone bensì una qualche conoscenza del carattere della verità: ma questa conoscenza, o se si vuole, intuizione, non si esprime in una formula chiara e inequivoca, e sembra ovvio affermare che venga per lo più assunta tacitamente dopo essere stata ricavata dalla prassi di ogni giorno. Precisamente per questo tutto il materiale, che è adombrato qui in queste espressioni, ha un importanza capitale per la nostra indagine: esso costituisce infatti, anche quando non ne siamo pienamente o affatto consapevoli, la base delle generalizzazioni filosofiche. Dovremo quindi dedicare ogni cura a rendere espliciti i taciti presupposti che stanno a fondamento dell'intera attività di verificazione, e concentrare l'indagine sul significato di “verità” e “falsità” che essi implicitamente contengono.

Vediamo dei fiori in un vaso e ne ammiriamo le forme e i colori; a un tratto qualcuno vicino a noi dice, “Ecco dei fiori artificiali fatti veramente bene”. Stupiti di questa affermazione ci chiediamo se davvero possa trattarsi di fiori artificiali, e vogliamo convincercene. Che cosa facciamo per convincerci della verità del giudizio che è stato espresso? Odoriamo i fiori: risulta che non hanno alcun profumo; li prendiamo in mano, e i petali si rivelano al tatto

come frammenti di velluto. A questo punto tiriamo la conclusione, “È così, avevi ragione: sono fiori artificiali.”

Ed ecco un esempio un po' diverso, tratto ancora dalla vita quotidiana. Ci si mostra una stoffa per abiti, e vien posta la domanda se si tratti di lana o di cotone. Supponiamo di non essere in grado di rispondere semplicemente osservando e palpando la stoffa. Diciamo allora, “Può darsi che sia lana, ma facciamo una piccola prova. Un "filo di cotone brucia interamente, quello di lana si carbonizza senza fiamma e dà odore di bruciato. Vedremo subito quale dei due è il caso”. Estraiamo dal tessuto qualche filo, lo avviciniamo ad un fiammifero, constatiamo i tratti caratteristici della lana in combustione, e concludiamo, “Non mi ero ingannato. È lana.”

Se si analizzano i procedimenti seguiti da uno scienziato nella verifica sperimentale della verità di una qualunque affermazione, si giunge alla conclusione che questi procedimenti non sono di genere diverso da quello dei nostri esempi tratti dalla prassi quotidiana, in particolare, il loro carattere si avvicina piuttosto a quello del metodo di prova descritto nel secondo esempio: essi sono, come questo, metodi indiretti, ovviamente più complicati e precisi. La somiglianza del procedimento scientifico e del semplice procedimento quotidiano per stabilire la verità di un affermazione è riconosciuta anche da autori idealisti sebbene la negazione dell'esistenza della materia, sola unità obiettiva del reale, li metta poi in condizione di non poter spiegare il momento essenziale del processo di verificazione. Così verifichiamo la verità dell'affermazione che un certo oggetto è d'oro sottoponendolo all'azione di un acido; la verità dell'affermazione che il tifo è una malattia infettava iniettando bacilli del tifo in un organismo sano; ecc. In modo simile avviene, nel procedimento giudiziario, la verificazione (verifica) delle dichiarazioni delle parti e dei testi, della verità della deposizione testimoniale, che un certo oggetto fu nascosto in un certo luogo, ci si convincerà andando a ritrovare l'oggetto in questione in quel determinato luogo; della verità dell'affermazione del creditore, che il debitore si era obbligato a pagare una certa somma, ci si convincerà sulla base della cambiale per questa somma sottoscritta di mano del debitore; ecc. È evidente che si possono dare qui le complicazioni più diverse, ma sempre immutato resta il *tipo* dell'attività di verificazione, come nei diversi casi che abbiamo citato.

Siamo ora in grado di formulare alcune generalizzazioni, che si riveleranno di grande utilità nella ricerca del significato della ”verità.”

Nei diversi casi che abbiamo visto si presentano due tipi di verificazione: verificazione diretta e indiretta. La prima consiste nel raffronto dei nostri giudizi con la realtà compiuto attraverso la testimonianza della percezione sen-

sibile. La seconda si appoggia anch'essa a questa testimonianza, ma con questa differenza: che, in vista dell'impossibilità, per un motivo qualunque, di ottenere una verificazione diretta, procediamo prima a dedurre dal giudizio da verificare un altro giudizio, rispetto al quale può essere compiuta la verificazione. Nel primo come nel secondo caso la verificazione si fonda su questo, che attraverso la percezione sensibile giungiamo a convincerci che in realtà è così, come il giudizio da verificare afferma, oppure no. *Tanto nella prassi quotidiana quanto nella ricerca scientifica si parla di verità di un giudizio se, e solo se, questo giudizio si accorda con la realtà; nel caso contrario si parla di falsità del giudizio*. L'intera prassi della vita umana — compresa la prassi della ricerca scientifica — è caratterizzata da un atteggiamento materialistico elementare, e ciò del tutto indipendentemente dalle vedute filosofiche sostenute dai singoli individui: non appena si entra nell'ambito della prassi, nel campo d'azione della vita quotidiana e della scienza, i modi di vedere idealistici cedono il posto al materialismo elementare. Di qui nasce il dualismo caratteristico dell'atteggiamento degli scienziati idealisti, i quali nel momento stesso in cui sono confrontati da un problema scientifico concreto, mettono da parte le loro concezioni idealistiche della verità e, spesso inconsapevolmente, spesso contro le loro stesse asseverazioni idealistiche, vengono a calcare il terreno del materialismo elementare.

“Comprendere la realtà così come essa è” — senza l'aggiunta di alcuna speculazione idealistica: questo è il principio del materialismo e il suo canone fondamentale. Sulla base di questo principio il materialismo dialettico sviluppa la teoria gnoseologica del rispecchiamento, e fondandosi su questa, affronta e risolve il problema della “verità.”

Noi riprendiamo e sviluppiamo così l'intuizione materialistica contenuta nella classica definizione aristotelica della “verità,”[9] come proprietà dei giudizi che ci danno un rispecchiamento fedele della realtà obiettivamente esistente.

La concezione della verità così impostata ci conduce direttamente ad affrontare la questione fondamentale che vede materialismo e idealismo opporsi l'uno all'altro nel campo della teoria della verità: la questione del carattere obiettivo della verità stessa.

CAPITOLO SECONDO: L'OBIETTIVITÀ DELLA VERITÀ

1. Il materialismo dialettico e la definizione classica della verità.

Nella questione della genesi della realtà, o del mondo, si esprime l'aspetto ontologico del problema fondamentale della filosofia — quello del rapporto del pensiero con l'essere, la materia; l'altro lato di questo problema è quello epistemologico. Sul terreno ontologico, il contrasto di materialismo e idealismo per il primato dello spirito o della materia si esprime nella questione della creazione o rispettivamente dell'eternità del mondo materiale, cui è connessa la concezione della coscienza e della vita psichica in generale come funzione della materia a un alto grado di sviluppo. Una soluzione conseguente di questa questione può essere data solo nel senso del monismo, materialistico o idealistico.

Il contrasto riappare in modo assai netto nella teoria della conoscenza: qui, sulla questione fondamentale del rapporto del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto, materialismo e idealismo si oppongono come concezione oggettiva o soggettiva dell'oggetto da conoscere ciò che, d'altronde, discende direttamente dall'opposizione sul terreno dell'ontologia. Chi sostiene che la materia è primaria, e concepisce il pensiero e la coscienza come una funzione di essa a un alto grado di sviluppo, deve conseguentemente assumere una posizione realistica in gnoseologia, e affermare l'*esistenza obiettiva* dell'oggetto del conoscere, ossia la sua esistenza indipendente dalla mente conoscente e al di fuori di essa. Reciprocamente, l'idealismo ontologico conseguente conduce al *soggettivismo* gnoseologico, cioè alla posizione che vede nell'oggetto della conoscenza una *creazione* della mente conoscente. A questa forma più aperta di idealismo soggettivo, che conduce inevitabilmente al solipsismo, si accompagna anche quella più coperta dell'agnosticismo. L'agnosticismo, senza considerare il mondo esterno come un prodotto della mente, concepisce ciò che è dato nel processo conoscitivo come tale, come una costruzione dell'intelletto conoscente, e nega la decidibilità della questione dell'esistenza o *non* esistenza della realtà obiettiva (Hume), ovvero, ammettendone l'esistenza, ne dichiara l'inconoscibilità (Kant).

Il materialismo dialettico combatte sia l'idealismo soggettivo aperto che la sua variante gnoseologica agnostica. Base della gnoseologia del materialismo dialettico è la teoria del rispecchiamento, le cui tesi fondamentali sono (i) che l'oggetto del conoscere ha una esistenza obiettiva, ossia indipendente dalla coscienza e al di fuori di essa e (ii) che questo oggetto reale, fonte della percezione sensibile, viene rispecchiato (riprodotto) nella coscienza teoretica. Se si ricorda che, secondo quanto è stato detto finora, la “verità” è un

“giudizio vero”, e si pone mente al fatto che una concezione della verità del giudizio come quella che sosteniamo (ma anche qualunque altra) implica a sua volta una concezione determinata del rapporto del pensiero col suo oggetto esterno, sia come empiria delle scienze sia come oggetto della prassi quotidiana, — non sarà difficile comprendere come la teoria della verità rappresenti, nel quadro della problematica della teoria del rispecchiamento e della sua lotta contro l'idealismo soggettivo e agnostico, il nodo dell'opposizione epistemologica tra materialismo e idealismo: l'uno si scontra qui con l'altro nella concezione stessa della “verità.”

Sia nella vita quotidiana che nella scienza le proposizioni vere sono *proposizioni a carattere particolare.* Oggetto della disputa è precisamente il fondamento di questa posizione particolare: qual è il carattere comune dei giudizi (proposizioni) che distinguiamo da tutti gli altri come veri? Da un punto di vista generale, troviamo qui due tesi fondamentali opposte, che si presentano in varie forme nella storia della filosofia: l'una, nella sua forma conseguente, materialistica, vede la verità nell'accordo del giudizio con la realtà; l'altra, idealistica, considera la verità come concordanza del giudizio con un principio o una norma.

La linea che divide queste due concezioni della verità coincide con la divisione di principio che separa la gnoseologia materialistica da quella idealistica. È facile vederlo: riconoscere il fondamento della verità nell'accordo con la realtà obiettivamente esistente significa ammettere l'esistenza della realtà obiettiva — e questo è il punto di vista del materialismo; di contro, vedere la verità nella concordanza con un principio (per esempio l'evidenza o l'armonia complessiva), o con una norma (per esempio l'assenza di contraddizione o l'economia del pensiero), negando il rapporto del giudizio con la realtà o situandolo al di fuori del campo della nostra esperienza (sotto pretesto che l'occuparsi di esso sia “metafisica”) — significa accettare, in una forma o in un altra, il punto di vista dell'idealismo soggettivo. Nei sostenitori e negli avversari della c.d. definizione classica della verità si oppongono dunque ancora una volta il materialismo e l'idealismo, e il risultato di questa controversia ha una portata determinante per la decisione della controversia tra le due forme fondamentali della filosofia.

La tradizione che concepisce la verità come accordo del giudizio con la realtà risale fino ad Aristotele. Consideriamo ora in primo luogo questa concezione, per passare poi all'esposizione degli argomenti che le vengono opposti; alla fine di questo capitolo daremo una critica del punto di vista scolastico.

Aristotele formulò il concetto della verità nel modo seguente:

"Dell'essere e non essere si parla o riferendosi alle figure delle categorie, ovvero alla distinzione di potenza e atto per ogni cosa che in esse si predica, e del suo contrario; o, anche, in quanto vero e falso nel loro più proprio significato.

In quest'ultimo senso l'essere è considerato nelle cose in quanto può essere composto o diviso. Per la qual cosa è nel vero colui che pensa esser diviso ciò che è diviso, e composto ciò che è composto; e nel falso, invece, chi pensa altrimenti di come le cose stanno. Ora, si chiede: quand'è che esiste o non esiste, quel che noi intendiamo per vero o per falso? Bisogna bene che sappiamo quel che diciamo.

Considera, infatti, che non perché noi ti reputiamo bianco, tu sei bianco davvero; ma, all'incontro, perché tu sei bianco pensiamo il vero noi che ti diciamo bianco.[7]"

Questa definizione doveva procurare grandi difficoltà agli idealisti delle più diverse tendenze, che, in epoche successive, pur volendo inchinarsi alla grande tradizione, non potevano tuttavia inghiottire la pillola materialistica in essa contenuta. Donde viene la forza inerente alla c.d. definizione classica? Semplicemente da questo: che essa esprime la necessità di porre a fondamento della teoria della verità la prassi, sia come prassi della produzione e delle trasformazioni sociali, sia come prassi scientifica. In ciò sta la radice della sua solidità di fronte ai sempre nuovi tentativi realistici, che si sono espressi sia nella negazione diretta del valore della definizione classica, sia nell'insinuazione in essa di un contenuto idealistico sotto forma di "nuova interpretazione."

È qui il caso di sottolineare che tutti i maggiori sistemi nella storia della filosofia si sono ricollegati in un modo o nell'altro alla definizione classica della verità — non esclusi quelli che in ultima analisi, attraverso le varie formulazioni aggiuntive, di fatto se ne allontanavano. Cartesio si rifà ad essa in quanto uomo di scienza — sebbene il suo idealismo, che gli fa riconoscere come vero ciò che viene percepito in modo chiaro e distinto ("*verum est quod clare et distincte percipio*"), si contrapponga alla concezione classica della verità; Leibniz pure si rifà ad essa, pur ricercando il criterio della verità in principi logici, assenza di contraddizione e sufficiente ragionevolezza; e così lo stesso Kant,[11] pur se sembri contraddirvi il suo concetto della verità formale (verità come conformità del pensiero a regole generali e formali dell'intelletto e della ragione).

---

[7] Aristotele, *La Metafisica,* trad. di Armando Carlini, Bari, 1949[2], pp. 302-3, libro IX, X, 1051 b.

Espressamente si rifà ad Aristotele la concezione della verità come *"adaequatio rei et intellectus*" propria della Scolastica medioevale e in particolare del tomismo, la cui posizione fideistica è, come tale, quella di un idealismo estremo.

Ma i tentativi di interpretare la definizione aristotelica in modo tale da poterla accordare con posizioni idealistiche non caratterizzano soltanto il medioevo: li ritroviamo spesso tra i rappresentanti delle filosofie idealistiche posteriori fino al secolo XIX, tra l'altro, anche in Polonia.[12] È chiaro quindi che l'elemento decisivo non è l'accettazione della definizione classica in sé e per sé, ma la sua interpretazione, e in primo luogo il modo di concepire, qui, la realtà.

Alla base della teoria del rispecchiamento sta il riconoscimento dell'esistenza obiettiva e della conoscibilità del reale: da questa posizione discende, nella teoria della verità, la concezione materialistica conseguente della verità come *proprietà dei giudizi che rispecchiano in modo fedele la realtà obiettivamente esistente*. Se è giusto vedere in questa definizione uno sviluppo della definizione classica della verità, — che pure ha a fondamento l'obiettività e la conoscibilità del reale — bisogna però sottolineare che la teoria materialistica della verità giunge nel materialismo dialettico a un grado di svolgimento più alto ed essenzialmente nuovo.

Tra i classici del marxismo è Lenin quello che più estesamente ed *expressis verbis* ha sviluppato una teoria della verità, nella trattazione ci riferiamo principalmente alla sua opera fondamentale *Materialismo ed Empiriocriticismo.*[8] I termini del problema che ci interessa sono formulati particolarmente nel capitolo intitolato "Esiste una verità obiettiva?"

Lenin sottolinea innanzitutto il nesso che unisce la teoria della verità obiettiva al materialismo conseguente: e la comprensione di questo punto ha importanza decisiva per intendere la portata della teoria della verità e la sua posizione filosofica.

"Considerare le nostre sensazioni come le immagini del mondo esterno, riconoscere la verità obiettiva, affermare la teoria materialistica della conoscenza, è sempre la stessa cosa."[9]

Il riconoscimento dell'esistenza obiettiva del mondo esterno è la premessa fondamentale della teoria marxista della verità: questo rapporto, sottolineato qui, è illustrato anche in altri passi:

---

[8] V. I. Lenin, *Materialismo ed Empiriocriticismo, note critiche su una filosofia reazionaria,* trad. di Felice Platone, Roma, 1953.
[9] *Op. cit.,* p. 118.

“Sia il solipsista, cioè l'idealista soggettivo, che il materialista, possono riconoscere le sensazioni come fonte delle nostre conoscenze. Sia Berkeley che Diderot discendono da Locke. Il primo postulato della teoria della conoscenza sta indubbiamente nel fatto che l'unica fonte delle nostre conoscenze sono le sensazioni. Ammesso questo primo postulato, Mach crea confusione intorno al secondo postulato importante, il postulato della realtà obiettiva che è data all'uomo dalle sue sensazioni, ovvero costituisce la fonte delle sensazioni umane. Se si parte dalle sensazioni si può procedere secondo la linea del soggettivismo la quale conduce al solipsismo ('i corpi sono complessi o combinazioni di sensazioni '), o si può procedere secondo la linea dell'oggettivismo, la quale conduce al materialismo ('le sensazioni sono immagini degli oggetti, del mondo esterno'). *Per la prima concezione* — l'*agnosticismo o, spingendosi un po' più oltre, l'idealismo soggettivo — la verità obiettiva non può esistere*. *Per la seconda concezione, e cioè per il materialismo, è essenziale il riconoscimento della verità obiettiva*.”[10]

È chiaro che per Lenin il riconoscimento dell'esistenza obiettiva del mondo esterno, che stabilisce la linea di separazione tra la concezione materialistica e l'idealismo soggettivo puro, non è che un lato solo del problema: contemporaneamente, viene sottolineata la *conoscibilità* della realtà obiettiva — tesi fondamentale per il materialismo, e che lo separa da un altra forma di idealismo soggettivo, l'agnosticismo. La fondazione della teoria del rispecchiamento riposa sull*'unione* di questi due elementi costitutivi: obiettività e conoscibilità del mondo. Ciò è posto in luce ancora più chiaramente in un altro passo di *Materialismo ed Empiriocriticismo:*

“Coloro che seguono l'indirizzo di Kant e Hume (compresi fra questi ultimi Mach e Avenarius nella misura in cui non sono puri berkeleyani) chiamano 'metafisici' noi, i materialisti, perché riconosciamo la realtà obiettiva, che è per noi un dato dell'esperienza, perché riconosciamo che la fonte delle nostre sensazioni è obiettiva, indipendente dall'uomo. Con Engels noi materialisti chiamiamo *agnostici* i seguaci di Kant e di Hume, perché negano la realtà obiettiva come fonte delle nostre sensazioni… L'agnostico dice: *non so* se esiste una realtà obiettiva riflessa dalle nostre sensazioni e affermo che è impossibile saperlo… Di qui la negazione della verità obiettiva da parte degli agnostici…”[11]

Si comprende come in quest'opera, che è la più ampia trattazione della teoria del rispecchiamento nella letteratura marxista, Lenin debba offrire una soluzione della questione centrale della gnoseologia — la questione della

---

[10] *Op. cit.,* pp. 114-15.
[11] *Op. cit.*, p. 116.

conoscibilità del mondo. Egli mostra, servendosi del classico esempio engelsiano della produzione di alizarina dal catrame di carbon fossile, tutta la debolezza della tesi della non-conoscibilità della cosa in sé. “Ieri — dice Lenin — non sapevamo che il catrame di carbon fossile contiene alizarina, oggi questo ci è noto. Ma era l'alizarina contenuta nel catrame di carbon fossile anche ieri — quando noi l'ignoravamo affatto? La risposta è: si, senza dubbio. Da ciò derivano queste conclusioni:

primo: esistono oggetti indipendenti dalla nostra coscienza;

secondo: non vi è nessuna diversità di principio tra fenomeno e cosa in sé, ma solo la differenza fra ciò che è conosciuto e ciò che non lo è ancora;

terzo: la conoscenza è un processo che si muove dal non-sapere al sapere. La generalizzazione dell'analisi del fatto in esempio e di altri simili conduce alla conclusione finale.

“L'unica e inevitabile conclusione che si deve trarre da ciò — conclusione alla quale arrivano tutti gli uomini nella vivente pratica umana e che il materialismo mette consapevolmente a base della sua gnoseologia — è che fuori di noi, e indipendentemente da noi, esistono oggetti, cose, corpi e che le nostre sensazioni *sono immagini del mondo esterno*.”[12]

E poco più avanti, commentando l'attacco di Cernov contro Plechanov per la sua traduzione delle *Tesi su Feuerbach* di Marx:

“È ignoranza, signor Viktor Cernov, non sapere che tutti i materialisti sono per la conoscibilità delle cose in sé. È ignoranza, signor Viktor Cernov, o sconfinata leggerezza sorvolare sulla *prima* fase della tesi senza rendersi conto che 'verità oggettiva' *(gegenständliche Wahrheit)* del pensiero non significa *altro che l'esistenza* di oggetti ('cose in sé') *veracemente* riflessi dal pensiero.”[13]

La teoria del rispecchiamento è la concezione della conoscenza come processo infinito di approssimazione al rispecchiamento pieno e completo della realtà: la quale è sempre più ricca, concreta e complessa della nostra conoscenza. I due momenti di questo pensiero e la loro unità sono espressi da Engels nell'immagine del processo asintotico illimitato, attraverso cui solo può realizzarsi la conoscenza della realtà infinita[133] La conseguenza di questa impostazione al livello della teoria della verità è chiara: occorre concepire nella più stretta unità la tesi dell'esistenza della realtà obiettiva e quella della sua conoscibilità. Lenin esprime questa unità nella ulteriore critica a

[12] Op. cit., p. 92 (sottolineatura mia, A. S.).
[13] *Op. cit.,* p. 93.

Cernov, dove mostra l'inconsistenza del preteso empirismo e sensualismo conseguente dell'empiriocriticismo:

“I machisti, in realtà, sono soggettivisti e agnostici, perché *non* hanno una *sufficiente* fiducia nella testimonianza dei nostri organi dei sensi e seguono il sensismo in modo incoerente. Essi non riconoscono la realtà obiettiva indipendente dall'uomo, come fonte delle nostre sensazioni. Essi non vedono nelle sensazioni l'esatta riproduzione di questa realtà obiettiva, entrando così in contraddizione diretta con le scienze naturali ed aprendo la porta al fideismo. Al contrario, per il materialista, il mondo è più ricco, più vivo, più vario di quanto non sembri, giacché ogni progresso della scienza ne scopre nuovi aspetti. Per il materialista le nostre sensazioni sono l'immagine dell'unica e ultima realtà obiettiva, ultima non perché sia conosciuta a fondo, ma perché non c'è e non può esserci altra realtà all'infuori di quella. Questa concezione chiude irrevocabilmente la porta non soltanto a qualsiasi fideismo, ma anche alla scolastica professorale che, non vedendo la fonte delle nostre sensazioni nella realtà obiettiva 'deduce' attraverso laboriose costruzioni verbali, il concetto dell'obiettività, come 'significato generale', 'socialmente organizzato', ecc. ecc., senza potere, e spesso senza volere, separare la verità obiettiva dalle credenze nei diavoli e negli spiriti folletti.”[14]

Una volta compresi pienamente i due momenti che stanno alla base della teoria leniniana della verità, appare chiaro il carattere necessariamente obiettivo della proprietà del giudizio (proposizione), di essere vero.

Bogdanov sosteneva, *nell'Empiriomonismo,* che la concezione dell'incondizionata oggettività di una qualunque verità è in contrasto con queste premesse marxiste. Analizzando la tesi di Bogdanov, Lenin spiega:

“Qui sono manifestamente confuse due questioni:

1. Esiste una verità obbiettiva, ossia, possono le rappresentazioni mentali dell'uomo avere un contenuto indipendente dal soggetto, indipendente sia dall'uomo che dal genere umano?

2. Se si, le rappresentazioni umane che esprimono una verità obiettiva possono esprimere senz'altro questa verità integralmente, incondizionatamente, assolutamente, o possono soltanto esprimerla in modo relativo, approssimativo?”[15]

La distinzione è approfondita e resa in certo senso più chiara poco più avanti:

---

[14] *Op. cit.,* pp. 116-17.
[15] *Op. cit.,* p. 111.

"... [*se esista* una] realtà obiettiva. La risposta negativa di Bogdanov a quest'ultima questione è chiara: se la verità è *soltanto* una forma ideologica, vuol dire che non può esserci una verità indipendente dal soggetto, dall'umanità, giacché noi, come Bogdanov, non conosciamo altra ideologia all'infuori dell'ideologia umana. Ancora più chiara è la risposta negativa di Bogdanov nella seconda metà della sua frase: se la verità è una forma dell'esperienza umana, vuol dire che non può esserci una verità indipendente dall'umanità, non può esserci una verità obiettiva. La negazione della verità obiettiva da parte di Bogdanov è agnosticismo e soggettivismo. L'assurdità di questa negazione risulta evidente anche soltanto dall'esempio già citato "di una verità storico-naturale". Le scienze naturali non permettono di porre in dubbio che la loro affermazione dell'esistenza della Terra prima dell'uomo sia una verità. Ciò è compatibilissimo con la teoria materialistica della conoscenza: l'esistenza di ciò che è riflesso, indipendentemente da ciò che riflette, (o il mondo esterno indipendente dalla coscienza) è il postulato fondamentale del materialismo. L'affermazione delle scienze naturali che la Terra esisteva prima della comparsa dell'uomo è una verità obiettiva. E questa asserzione delle scienze naturali è incompatibile con la filosofia dei 'machisti' e con la loro teoria della verità: se la verità è una forma organizzatrice dell'esperienza umana, l'asserzione dell'esistenza della Terra *al di fuori* di ogni esperienza umana non può essere vera."[16]

Questi passi esigono qualche chiarimento. Che cosa significa innanzitutto "contenuto indipendente dal soggetto", o "verità indipendente dalla *conoscenza* del *genere* umano"? È chiaro che non può trattarsi in alcun modo di una qualche essenza reale, che fosse in sé questo "contenuto" o questa "verità", l'identificazione di "verità" e realtà obiettiva, o è un malinteso grossolano[143] che conduce poi inevitabilmente a conclusioni di tipo idealistico, o è senz'altro la tesi idealistica estrema dell'identità del pensiero e del reale. Il problema della verità è il problema del *rapporto* del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto, nell'identificazione di "verità" e "realtà obiettiva" questo rapporto scompare, e il complesso delle reazioni tra soggetto e oggetto si riduce in un modo o nell'altro all'identità idealistica. L'interpretazione corretta, e la sola ammissibile, va ricavata invece dal contesto complessivo della teoria leniniana del rispecchiamento, e in particolare, dalle ultime righe che abbiamo citato: "l'affermazione delle scienze naturali che la Terra esisteva prima della comparsa dell'uomo è una verità obiettiva", che cosa sono qui, in che senso si può parlare dell'esistenza di "contenuti indipendenti dal soggetto", "verità indipendenti dal conoscere umano in generale"? Queste espressioni equivalgono al riconoscimento dell' "esistenza di ciò che è riflesso in-

[16] *Op. cit.,* pp. 111-12.

dipendentemente da ciò che riflette" — come si esprime Lenin proprio nelle stesse righe, aggiungendo, che questa è la tesi fondamentale del materialismo. Il riconoscimento e l'analisi di questo rapporto, aggiungiamo noi, è l'istanza fondamentale della teoria materialistica della verità obiettiva. La conoscenza è rispecchiamento della realtà oggettivamente esistente: in questo senso è obiettiva, in questo senso ancora la sua verità è indipendente dalla mente conoscente, tale è l'istanza fondamentale da far valere. Poiché non l'intelletto è causa della verità della conoscenza secondo le sue proprie leggi, ma la verità dipende dall' "accordo" con la realtà obiettiva, ossia indipendente dal soggetto; e in questo senso la verità stessa è obiettiva, ossia indipendente dal soggetto.

Far valere l'istanza dell'obiettività della conoscenza valida dal punto di vista della gnoseologia materialistica non implica menomamente la negazione dell'altro momento, che è presente nella conoscenza, e che è il momento soggettivo: e ciò precisamente perché la teoria materialistica della conoscenza è la dottrina del rapporto del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto. Che noi siamo in grado di conoscere mediante i sensi umani e mediante la facoltà umana del discorso logico; che la struttura dell'apparato percettivo umano esercita un influenza sulla formulazione dell'immagine del mondo esterno — tutto ciò è chiaramente *dato* all'inizio dell'indagine materialistica. Il momento soggettivo nella conoscenza, che il materialismo dialettico non nega e fa valere, si riassume nel fatto, che oggetto dello studio è precisamente la conoscenza *umana*. L'ampiezza e la profondità di questa conoscenza, il grado di validità con cui essa rispecchia la realtà dipendono in ogni istante sia dal livello complessivo di sviluppo raggiunto dall'umanità — in ultima istanza quindi dal livello di sviluppo della produzione materiale, — sia dall'esperienza personale e dal patrimonio concettuale dei singoli individui umani. Le forme di questa conoscenza e i modi concreti del suo sviluppo dipendono poi ancora dalle proprietà biologiche e dallo svolgimento della vita materiale del soggetto umano, in generale e come individuo. Quel che occorre comprendere è precisamente l'unità dialettica dei due momenti, soggettivo e oggettivo, della conoscenza: da un lato, che la conoscenza è rispecchiamento *soggettivo* della realtà, dall'altro, che essa è rispecchiamento della realtà *obiettiva,* e che tra lei e questa realtà sussiste *obiettivamente* — in modo indipendente da qualsivoglia volontà e opinione — *il rapporto dell'accordo o del disaccordo*.

In questi termini è stabilita la tesi fondamentale della teoria marxista della verità.

Quando dunque affermiamo, sulla base della concezione materialistica, che *la verità è sempre obiettiva,* intendiamo che la proprietà del giudizio, di esse-

re vero, consiste nel rispecchiamento *fedele* della realtà. Parlare di una qualche "verità soggettiva" è sotto questo aspetto privo di senso.

Riassumendo. La concezione marxista della verità, conservando gli elementi fondamentali della classica definizione aristotelica — la tesi dell'esistenza obiettiva del mondo reale e della sua conoscibilità — la sviluppa però ulteriormente, trasponendola in un piano di rapporti nuovo e più elevato: in primo luogo, precisando nello spirito del materialismo ciò che si intende per realtà obiettiva — il che elimina le possibilità di integrare e deformare la definizione classica in un contesto di idealismo obiettivo; in secondo luogo, intendendo dialetticamente il processo conoscitivo come unità del momento soggettivo e del momento oggettivo nel rispecchiamento della realtà — ciò che risolve le ambiguità cui si legano le interpretazioni e deformazioni agnostiche.

Ciò non significa che la teoria marxista-leninista della verità si riduca a uno sviluppo e approfondimento della definizione aristotelica. Sarebbe così, se la fondazione della teoria della verità nella concezione materialistica-dialettica del rispecchiamento implicasse solo la precisazione del concetto di realtà e quindi il chiarimento di quel che in Aristotele sarebbe semplice anticipazione, geniale precorrimento della gnoseologia materialistica. Ma è chiaro che non è così: e come non è lecito concepire il marxismo come una "sintesi geniale" di Hegel e Feuerbach, altrettanto falso sarebbe vedere nella teoria marxista della verità una semplice continuazione del pensiero aristotelico. Quel che si può dire, è che la teoria materialistica della verità si riannoda alla tradizione della definizione classica: e questo apparirà chiaramente nel corso del nostro lavoro.

Converrà ora, per meglio stabilire le basi della teoria della verità obiettiva, affrontare e superare criticamente le difficoltà che contro di essa sollevano gli avversari della teoria del rispecchiamento in generale, e in particolare, della concezione della verità come proprietà del giudizio che rispecchia fedelmente la realtà obiettiva.

2. È possibile il rispecchiamento della realtà nel giudizio vero?

Nella definizione classica si parla di *accordo* del giudizio con la realtà; e in questo senso si intese nel Medio Evo la *"adaequatio rei et intellectus*". "Accordo", "conformità", "convenienza", "adeguatezza", "corrispondenza" — sono alcune delle espressioni usate in luogo del latino "*adaequatio*". Ma qual è il contenuto che vogliamo esprimere con questi termini? Che cosa significa dire che un giudizio "si accorda" con la realtà o "vi corrisponde"? Gli avversari della definizione classica, e della teoria dell'obiettività della verità in ge-

nerale, mettendo in risalto la poca chiarezza del termine "*adaequatio*" e simili, ne derivano una condanna della teoria realistica della verità. Nel materialismo dialettico quest'oscurità è superata *caratterizzando il giudizio vero come il giudizio che rispecchia fedelmente la realtà*. Il terreno malsicuro su cui si muove la formulazione tradizionale della definizione classica si supera fondando, la definizione della verità sulla teoria del rispecchiamento.

La soluzione dell'oscurità ora accennata viene dunque definendo in modo inequivoco ciò che intendiamo per "rispecchiamento", e questa definizione è tanto più necessaria in quanto i pensatori borghesi, attaccando la teoria del rispecchiamento, tendono ad attribuire a questo termine un significato che ne distorce il senso e la portata teorica.

Cominciamo con un esplicazione positiva del significato implicito nell'espressione che la conoscenza è un *rispecchiamento* della realtà, o, che è lo stesso, che la verità è una proprietà del giudizio che *rispecchia fedelmente* la realtà obiettiva. La formulazione positiva ci permetterà poi di criticare i falsi argomenti dei nostri avversari. La questione si rivela relativamente semplice prendendo come punto di paranza la definizione aristotelica, cioè la definizione classica libera dalle Interiori interpretazioni e deformazioni. Pensa correttamente — dice Aristotele — "colui che tiene per diviso ciò che è diviso e composto ciò che è composto"; e il passo successivo, aggiunto dallo Stagirita per toglier luogo a ogni malinteso, sottolinea ancora il suo realismo gnoseologico, "non, infatti, perché noi ti reputiamo bianco, tu sei bianco davvero, ma, all'incontro, perché tu sei bianco, pensiamo il vero noi che ti diciamo bianco."

In queste righe Aristotele afferma il carattere obiettivo della realtà; fa di questa affermazione la premessa fondamentale della sua ricerca gnoseologica; e finalmente, dichiara che noi affermiamo il vero quando affermiamo ciò che realmente è, pensa correttamente colui che "tiene per diviso il diviso" ecc. Se è lecito prendere questa espressione come esempio, come illustrazione della tesi generale, allora le formulazioni contemporanee, più adeguate alle esigenze della c.d. analisi semantica, appaiono chiaramente riconducibili a quella aristotelica, così la formulazione di Kotarbinski negli *Elementi*, "In tutti i casi, in cui Jan pensa che le cose siano in un certo modo, e insieme, le cose sono effettivamente in quel modo, e solo in questi casi, Jan pensa correttamente."[17] Anche Tarski[18] riprende la definizione aristotelica, e così pure Ajdukiewicz, che propone come formulazione corretta della definizione classica la seguente, "Il pensiero *m* è vero significa, il pensiero *m* afferma che

---

[17] T. Kotarbinski, *Elementy teorii poznania, logici jormalnej i metodologii nau,* P. 27.

[18] A. Tarski, *Pojecie prawdy w jezyach nau deducyjnych* [Il *concetto della verità delle scienze deduttive*], Varsavia, 1933, p. 4.

qualcosa sta in un certo modo, e la cosa sta effettivamente così."[19] Ma se queste formulazioni rappresentano una generalizzazione della definizione aristotelica *dal punto di vista formale,* ciò non significa però affatto che esse si accordino ugualmente col contenuto essenziale che sta alla base di quella: ciò dipende dal contesto complessivo del sistema — il quale può allontanarsi, e di molto, dalla tendenza materialistica della definizione aristotelica.

Quando il materialismo dialettico afferma che la conoscenza è un rispecchiamento della realtà (ovvero che la "verità" equivale a un giudizio che rispecchia fedelmente il reale), il suo legame con la formulazione classica di Aristotele appare evidente: poiché, affermando che i nostri giudizi rispecchiano, copiano, ritraggono, la realtà, intendiamo dire: nel caso del giudizio vero noi pensiamo di una cosa ciò che essa effettivamente è (pensiamo, che qualcosa sia in un certo modo, ed è effettivamente così). *Ma ciò rappresenta un lato solo della ricca e complessa problematica implicita nella teoria marxista del rispecchiamento*.

Occorre infatti chiedersi se queste formulazioni esauriscano veramente il senso della tesi proposta — secondo cui un giudizio vero è un giudizio che rispecchia (copia, ritrae) la realtà. Questa tesi suscita la diffidenza di chi tende a mettere in risalto le difficoltà in cui una teoria dell' "accordo" del giudizio con la realtà, ovvero del rispecchiamento della realtà nel giudizio, sarebbe condannata ad avvolgersi; e queste difficoltà — si sostiene — sarebbero tutte evitate sostituendo all'espressione "la verità consiste nel rispecchiamento della realtà in un giudizio", la formulazione "la verità si dà quando noi pensiamo, che qualcosa sia in un certo modo, ed è effettivamente così". Ma la teoria marxista del rispecchiamento, nel definire il giudizio vero come "rispecchiamento" della realtà, intende — ripetiamolo ancora una volta— affermare questa tesi: *pensare correttamente significa pensare di qualcosa così, come essa in realtà è:* e se il riferimento a codesto "*come essa in realtà è",* fa sorgere delle difficoltà (che non sono risolte con la sostituzione della formula "pensiamo in un certo modo, ed è in quel modo" alla formula "pensiamo in un certo modo, e così è in realtà") tali difficoltà sono quelle che presenta *ogni* formulazione materialistica (cioè ogni formulazione che muove dal riconoscimento dell'esistenza di una realtà obiettiva), per tutti coloro che sostengono la tesi idealistica e affermano seriamente, o almeno con coerenza verbale, di non sapere che cosa sia una "realtà obiettiva". Su queste "difficoltà", legate sempre all'ostilità generale dell'idealismo per ogni pensiero animato dal riconoscimento della realtà obiettiva, torneremo ampiamente nel seguito del nostro lavoro.

---

[19] K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kieruni filozofii [Problemi e correnti della filosofia],* Varsavia, 1949, p. 31.

Chiariamo però qui le ragioni per cui il materialismo dialettico sceglie l'espressione “teoria del rispecchiamento” per designare la sua teoria della conoscenza, sebbene essa non abbia nulla in comune con la concezione meccanicistica tradizionale del rispecchiamento, fiorita nell'orbita del cosiddetto realismo ingenuo.

Vi è innanzitutto l'esigenza di sottolineare l'attendibilità, “la realtà e il potere, il carattere terreno” come si esprime Marx nelle *Tesi su Feuerbach,* del pensiero umano[20]: l'esigenza di separarsi da ogni forma di agnosticismo, come sottospecie dell'idealismo soggettivo. Ogni teoria *filosofica può* essere compresa, nei suoi contenuti come nelle forme in cui questi contenuti si esprimono, solo nel quadro del suo tempo, e sullo sfondo delle lotte filosofiche di un epoca determinata: e la teoria del rispecchiamento, la sua problematica, i fini e i compiti che essa si pone, possono essere compresi unicamente in rapporto alla sua lotta contro l'idealismo soggettivo, l'agnosticismo, e innanzitutto contro la variante neokantiana dell'agnosticismo.

Ripetiamo ancora una volta: la differenza tra le due forme fondamentali dell'idealismo soggettivo — l'idealismo “puro” e l'agnosticismo — consiste nel fatto che mentre il primo vede nell'*oggetto* della conoscenza una costruzione della mente conoscente, per il secondo questa costruzione è da ricercarsi nel contenuto *conoscitivo,* e si rinuncia a dare una risposta alla questione dell'esistenza obiettiva degli oggetti (Hume, rifiutando la questione, Kant, facendo dell'oggetto obiettivamente esistente una cosa in sé inconoscibile). Ma ciò che tutte le forme di agnosticismo hanno in comune, è il ripiegamento sostanziale sulle tesi dell'idealismo soggettivo: poiché in ultima analisi l'agnostico riconosce alla conoscenza solo il carattere di un insieme di *costruzioni* dell'intelletto conoscente. È chiaro che il molto maggior pericolo che presenta l'agnosticismo, nel senso che qui, a differenza dell'idealismo aperto, di cui pure questa teoria è una variante, la negazione dell'esistenza della realtà obiettiva è posta in secondo piano, e si tende a destare l'impressione contraria.

Non è sufficiente affermare il proprio realismo gnoseologico combattendo l'idealismo soggettivo aperto, che nega senz'altro il carattere obiettivo della realtà; nello stesso tempo, l'attacco a ogni forma di agnosticismo che contrabbanda tesi idealistiche sotto camuffamenti diversi non è meno necessario e la gnoseologia materialistica si oppone egualmente all'una e all'altra

---

[20] Per Marx, il carattere terreno del pensiero umano equivale all'inesistenza di uno jato che la conoscenza non possa superare, tra pensiero e oggetti reali; il pensiero è "al di qua” — nel contesto marxiano: nel mondo oggettivo — nel senso che esso è Pace di conoscere questo mondo oggettivo, e giungere attraverso il fenomeno all'essenza delle cose. Altrettanto la “realtà” (*Wirklichkeit)* del pensiero consiste per Marx nella possibilità della conoscenza delle cose, così come esse in realtà sono.

tendenza. Di fatto, la polemica più ostinata è rivolta, nei classici del marxismo, proprio contro gli agnostici: ciò che si comprende, se si considerano le condizioni storiche concrete dell'epoca, specialmente al volgere del XIX secolo e all'inizio del XX, quando le concezioni neokantiane e la teoria dell'inconoscibilità del mondo esterno dominavano il campo filosofico.

Così per esempio il Windelband, rappresentante della c.d. Scuola del Baden, scriveva:

"La critica kantiana si distingue in linea di principio da tutte le forme di scepsi che la precedettero: perché essa ha superato proprio il presupposto generale che stava a fondamento di tutte… Quella che Kant ha superato e l'idea che lo scopo della scienza umana, e il suo criterio regolativo, consista nella riflessione di un mondo esistente indipendentemente da lei."[21]

Per imprimere nelle teste degli uomini questa fede nella c.d. "rivoluzione filosofica" non si risparmiava mezzo alcuno, essa appariva infatti come uno degli strumenti più efficaci per combattere il materialismo, Dal canto suo il materialismo dialettico comprese che la minima deviazione dalla teoria del rispecchiamento in direzione agnostica rappresentava una concessione, attraverso l'agnosticismo, all'idealismo soggettivo e diede battaglia aperta contro il pericolo del neokantismo. Così si spiega l'aspro attacco di Lenin alla teoria dei "geroglifici" di Plechanov, in cui questi, riprendendo la concezione kantiana di Helmholtz, secondo cui le percezioni sensibili ci danno non un rispecchiamento ma solo simboli della realtà, faceva delle percezioni stesse dei "geroglifici" della realtà obiettiva. Gli oggetti reali ci verrebbero così segnalati in questi segni: ma essi non permetterebbero una penetrazione della natura essenziale, obiettiva, di quelli, e quindi la costruzione nel pensiero di una immagine della realtà. La teoria del rispecchiamento avversa decisamente *ogni* tipo di agnosticismo: ed è necessario trattare e comprendere in rapporto a questo contrasto, sia contro l'idealismo soggettivo aperto, sia contro l'agnosticismo, la teoria marxista della verità, e la tesi, secondo cui il giudizio vero è un *rispecchiamento* della verità obiettiva: tesi da intendersi nel senso che noi pensiamo correttamente se e solo se pensiamo così, come in realtà è.

Il problema, tuttavia, non si esaurisce in una contrapposizione semplice e diretta. Alcuni degli avversari della teoria marxista-leninista del rispecchiamento non negano affatto la concezione "classica", che abbiamo visto, dell'oggettività della verità: al contrario, essi l'accolgono senz'altro — ma senza vedere che questa formulazione elementare e ingenua della posizione

---

[21] Wilhelm Windelband, *Präludien,* Bd. I, Tübingen, 1915, pp. 124-5. [V. passi simili nella traduzione italiana (parziale) di Renza Arrighi, Milano, 1947, p. es. p. 27 sgg., 132 sgg.] [*N.d.T.)*

realistica, che essi tengono per esatta e definitiva, ottiene invece il suo senso pieno solo nell'approfondimento permesso dalla prospettiva materialistico-dialettica, che essi rifiutano. Proprio questo contemporaneo accoglimento della tesi realistica nella sua forma elementare, e rifiuto del materialismo dialettico, dimostra l'insufficiente comprensione sia dell'una cosa, tenuta per giusta, che dell'altra, respinta e combattuta. Così il Kotarbinski, dopo aver criticato[22] la teoria del rispecchiamento tra le varianti del realismo ingenuo — senza far menzione dell'elemento specifico della teoria *marxista* del rispecchiamento e identificandola praticamente col realismo ingenuo in generale — dà poi una formulazione del concetto della verità in pieno accordo con la teoria marxista del rispecchiamento, e commenta questa formulazione nei seguenti termini:

"Alcuni esempi dell'applicazione di questa formula saranno forse utili per mostrarne il senso al lettore, che non l'avesse del tutto chiaro. Per esempio, il pensiero fondamentale della teoria copernicana è giusto, perché esso dice che la terra gira intorno al sole. *Di conseguenza,* Copernico pensava correttamente: infatti egli pensava, che la Terra girasse intorno al sole, e la Terra gira intorno al sole."[23]

Similmente nell'opera di Ajdukiewicz, dove, poche pagine dopo il rifiuto della teoria del rispecchiamento come "ingenua", (anche qui nessun cenno della teoria marxista del rispecchiamento, ciò che lascia supporre che l'A. la identifichi con la teoria del realismo ingenuo in generale) — troviamo ripresa, nel capitolo "la formulazione corretta del concetto classico della verità,"[24] la stessa tesi del rispecchiamento, illustrata poi in questo modo:

Accertarsi che il pensiero "la Terra è rotonda" si accorda con la realtà, significa accertarsi che la Terra è rotonda; 'una affermazione qualunque si accorda con la realtà' significa 'come in questa affermazione è detto, così è'. La tesi degli scettici, secondo cui 'è impossibile accertarsi se il pensiero la Terra è rotonda' si accorda con la realtà, equivale dunque alla tesi: non esiste un mezzo di convincersi che la Terra è rotonda."

Ora, se è vero che le formulazioni di questi autori si accordano con la teoria del rispecchiamento, bisogna però sottolineare che proprio queste formulazioni sono esposte alla critica di tutti quegli argomenti, o pseudo-argomenti, di cui gli stessi autori si servono *contro* la teoria del rispecchiamento. Per questa ragione, pur avendo mostrato l'infondatezza della contrapposizione

---

[22] T Kotarbinski, *Elementy teorii poznama, logici formalnej i metodologii nau,* pp. 85-6.
[23] *Ibid.,* p. 127.
[24] Ajdukiewicz, *Zagadnienia i Kieruni filozofii* cit., p. 32.

di queste formulazioni a quella della teoria del rispecchiamento, converrà affrontare quelle argomentazioni dal nostro punto di vista.

Per chiarire il terreno da alcuni equivoci, ai quali del resto si riconduce la maggior parte delle obiezioni che vogliamo analizzare, cerchiamo innanzitutto, dopo aver qualificato positivamente il “rispecchiamento” di cui parla la nostra definizione della verità, di qualificarlo anche negativamente, indicando ciò che esso *non* è. La nostra polemica ne risulterà semplificata.

La teoria marxista-leninista del rispecchiamento, *non solo non è una varietà del realismo ingenuo,* ma implica anzi una critica fondamentale e conseguente della posizione realistica-ingenua. Questa si riduce a una delle due tesi fondamentali: che l'oggetto conoscitivo è sempre tale, quale appare; oppure, che l'oggetto conoscitivo ha qualità sensibili, ma non — secondo l'espressione usata dal materialismo dialettico, — la proprietà di determinare in noi percezioni corrispondenti. Una siffatta concezione, soprattutto nella prima formulazione, soleva portare in gnoseologia il nome di "teoria del rispecchiamento”. In questa forma, essa si riduceva a un sensualismo semplificato, che riconduceva la conoscenza a rappresentazioni sensibili, teorizzando contemporaneamente l'infallibilità dei sensi. Ma è chiaro che queste tesi del realismo ingenuo non hanno nulla a che fare con la teoria marxista del rispecchiamento, e con l'intera gnoseologia marxista: questa infatti (i) non riduce il processo del conoscere alla sola conoscenza sensibile (alle percezioni), e mentre implica il sensualismo, pone contemporaneamente l'accento sull'*unità,* nel conoscere, di percezioni sensibili e pensiero astratto, che si sviluppa sulla base di quelle, le corregge e le controlla. In questa unità si definisce la conoscenza, (ii) La gnoseologia marxista, nel superare l'agnosticismo, non costruisce nessuna teoria più o meno volgarizzata dell'infallibilità dei sensi, (iii) Essa differisce dal realismo ingenuo nella concezione delle qualità sensibili, in quanto attribuisce agli oggetti la proprietà oggettiva di provocare in noi determinate sensazioni; e finalmente, (iv), *essa ricomprende nel processo conoscitivo il momento della prassi,* con il che la concezione del rispecchiamento acquista un significato completamente nuovo.

Il realismo ingenuo è la teoria della conoscenza del materialismo meccanicistico. Ma una critica conseguente del realismo ingenuo, basata sul riconoscimento dell'obiettività del reale e quindi incapace di condurre all'idealismo e al misticismo,[16] può essere condotta solo dal punto di vista di uno stadio di sviluppo superiore del materialismo — quello dialettico — di fronte a cui cedono sia il materialismo meccanico, che, in particolare, la sua gnoseologia.

I pretesi argomenti contro la teoria del rispecchiamento sono qui, in realtà, argomenti contro il realismo ingenuo: riferiti alla teoria *marxista* del rispecchiamento, essi cadono nel vuoto. (Ritroviamo qui la situazione delle pretese critiche al materialismo marxista, che trascurano la differenza fondamentale tra il materialismo meccanicistico e quello dialettico e di conseguenza colpiscono il primo senza giungere a toccare il secondo.)

Veniamo alle argomentazioni concrete contro la teoria del rispecchiamento, esse sono alquanto stereotipe, e si ritrovano in tutti i maggiori manuali borghesi di filosofia.

Innanzitutto, ed è questo un caso tipico dell'ingiustificata estensione delle obiezioni contro il realismo ingenuo alla teoria marxista del rispecchiamento, si rimprovera alla teoria del rispecchiamento di identificare i rapporti della conoscenza col rapporto che intercorre tra un oggetto e la sua immagine in uno specchio.[17]

Presso i materialisti dell'antichità troviamo, come è noto, un “rispecchiamento” inteso in senso molto “reale”, rappresentandosi il processo conoscitivo in modo assai semplificato, essi lo facevano consistere nel rispecchiamento della realtà attraverso l' “anima”. Democrito interpreta la conoscenza mediante la teoria degli *eidoma*, o fantasmi, immagini” *sui generis* consistenti di atomi, che si staccano dagli oggetti e giungono fino all'anima, imprimendovi la propria effige. La stessa teoria fu ripresa nell'antichità da Epicuro e da Lucrezio: era, come si vede, una “teoria del rispecchiamento” tutt'affatto speciale. Naturalmente i critici della teoria marxista del rispecchiamento non pensano di farla responsabile delle concezioni senza dubbio sempliciste e ingenue della “teoria del rispecchiamento” antica — poiché è chiaro a prima vista che le due concezioni non hanno nulla in comune: e sarebbe un non senso palese attribuire alla prima gli errori della seconda ed estendere ad essa le critiche valide contro quella. Ma non molto di più ha la teoria marxista in comune con una teoria che attribuisce alla conoscenza le proprietà del riflesso speculare: e le critiche rivolte contro una siffatta teoria sono semplicemente inapplicabili alla gnoseologia del materialismo dialettico, anche se, in questo caso, la cosa non appare altrettanto ovvia come in quello della teoria democritea.

Ma non indica il nome stesso della teoria del rispecchiamento che Ц conoscenza vi è intesa come un riflesso speculare? Non è affermato nelle opere stesse dei marxisti, che la conoscenza *rispecchia, ritrae,* la realtà oggettiva? E non è dunque giustificata la critica che si appunta contro l'analogia del rapporto tra la conoscenza ed il suo oggetto, e tra il riflesso e l'oggetto rispecchiato?

La teoria del rispecchiamento, nel presentare la tesi *dell'analogia* di questi rapporti non sostiene minimamente che essi siano *identici.* Contro il realismo ingenuo, in determinati casi, la critica è giustificata, e precisamente nella misura in cui esso tende a identificare qui la funzione concettuale *dell'analogia* con quella *dell'identità.* Ma abbiamo visto che nulla giustifica la messa sullo stesso piano di queste teorie e della teoria *marxista* del rispecchiamento. L'analogia col rapporto di copia a originale, di riflesso speculare a oggetto rispecchiato, ha nella teoria marxista la funzione di una metafora, sia come termine di designazione, che come strumento della dimostrazione. Quest'uso metaforico dell'analogia è pienamente consapevole: ne abbiamo già indicato il fine e la portata nella differenziazione radicale, storicamente necessaria, dalle posizioni agnostiche. L'analogia serviva perfettamente a questo scopo, in quanto sottolineava apertamente che non vi è alcun misterioso confine tra "fenomeni" e "cose in sé", e che la nostra conoscenza, lungi dall'aver a che fare con fantasmi, rispecchia precisamente la "cosa in sé" nella misura in cui è conoscenza valida.

La tesi, secondo cui la teoria *marxista* del rispecchiamento non implica alcuna speciale identificazione del rapporto tra la conoscenza e il suo oggetto col rapporto del riflesso speculare con l'oggetto rispecchiato, è corroborata da queste semplici riflessioni. In primo luogo, e più importante di tutti, sta il fatto che la gnoseologia marxista, mettendo in risalto l'impossibilità di ricondurre i processi di pensiero alle sole impressioni sensibili, ciò che confuta ogni interpretazione meccanicistica del conoscere, solleva vigorosamente l'istanza dell'elemento *specifico* dei processi di pensiero stessi. Lo specchio è un oggetto morto, altrettanto che un quadro dipinto: e dunque il rapporto, che si ricollega a questi oggetti, di copia e originale, pur potendo essere utile a determinate riflessioni gnoseologiche come analogia, non può in alcun modo essere identificato (né mai il marxismo lo ha identificato), con il rapporto del soggetto vivente e *pensante* all'oggetto conoscitivo.

Non meno importante è una seconda riflessione, che non ha tuttavia forse lo stesso valore di principio della precedente. Un vero e proprio rispecchiamento dell'oggetto da parte del soggetto i verifica solo nella visione, dove la formazione dell'immagine di un dato oggetto sulla retina è la condizione del suo esser veduto. Ma l'analisi del rapporto conoscitivo non può limitarsi al campo di una categoria di sensazioni: anche prescindendo dai complessi fenomeni conoscitivi del pensiero astratto, si dovranno pur prendere in considerazione anche le sensazioni del tatto, dell'udito, ecc., alle quali pure attribuiamo un valore conoscitivo, e di cui pure diciamo che *rispecchiano* la realtà. Anche qui è del tutto chiaro che questo concetto costituisce *un analogia,*

non un identificazione — non fosse altro perché si è al di là del campo dei fenomeni ottici.

Quando si parla del rispecchiamento della realtà attraverso i sensi e il pensiero umano si intende dunque porre l'accento sulla conoscibilità del reale, negare che vi sia una barriera tra “fenomeno” e “cosa in sé”, definire la conoscenza come un processo attraverso cui ci si rivelano progressivamente in modo sempre più completo, le leggi di sviluppo della realtà. In ciò sta il senso della teoria marxista del rispecchiamento.

“Contrariamente all'idealismo, che contesta la possibilità di conoscere il mondo e le sue leggi, non crede alla validità delle nostre conoscenze, non riconosce la verità oggettiva e considera il mondo pieno di 'cose in sé', le quali non potranno mai essere conosciute dalla scienza, il materialismo filosofico marxista parte dal principio che il mondo e le sue leggi sono perfettamente conoscibili, che la nostra conoscenza delle leggi della natura, convalidata dall'esperienza, dalla pratica, è una conoscenza valida, che ha il valore di una verità oggettiva; che al mondo non esistono cose inconoscibili, ma solo cose ancora ignote, che saranno scoperte e conosciute grazie alla scienza e alla pratica.”[25]

Anche nella obiezione secondo cui il confronto della copia o del riflesso con l'originale e l'accertamento del loro accordo richiederebbero un terzo “osservatore”, si ritrova l'imputazione infondata per cui il marxismo identificherebbe il processo del conoscere con la riflessione ottica. Poiché è chiaro che la teoria marxista parla invece solo di una analogia, cade la necessità di confutare una tesi, il cui peso critico verte su concezioni che il marxismo non ha mai difeso, e che anzi proprio in esso trovano il loro superamento: solo chi non ha compreso o non vuole comprendere la teoria marxista del rispecchiamento, può farla responsabile di tali errori.

Il rapporto del soggetto umano conoscente all'oggetto conosciuto è ovviamente tutt'altro da quello dello specchio all'oggetto rispecchiato: se e vero che il non ammettere questo significherebbe, nonostante ogni analogia, non comprendere affatto l'essenza del conoscere, altrettanto vero è che non vi è ragione di usare nei due casi lo stesso criterio di controllo dell'accordo tra l'uno e l'altro termine. Non è dunque chiaro e comprensibile che, in vista della specificità propria del processo conoscitivo, esso dovrà servirsi di un criterio particolare, e che non un terzo elemento, un “osservatore”, ma la prassi è necessaria per accertare l'accordo della conoscenza col conosciuto? (Lo stretto rapporto della teoria della verità obiettiva col criterio della prassi sarà discusso *in extenso* nel prossimo capitolo: ma era necessario farvi riferi-

[25] J. V. Stalin, *Questioni del leninismo,* Roma, 1952, p. 654.

mento già qui per mostrare, in un argomento connesso, l'intera assurdità e infondatezza di certe obiezioni contro la teoria del rispecchiamento.)

Un altro argomento diffuso tra gli avversari del marxismo, specialmente tra quelli di tendenza agnostica, è quello che, richiamandosi alla differenza essenziale dell'universo cui appartengono i contenuti di pensiero dall'universo cui appartengono gli oggetti del pensiero, esclude la possibilità di un rapporto tra questi e quelli.

Osserva molto giustamente il Kotarbinski[26] che una siffatta tesi presuppone precisamente quello che dovrebbe dimostrare. Così pure l'Ajdukiewicz[27] mette in luce l'erroneità dell'obiezione anti-realistica fondata sull'osservazione che un pensiero, il quale è privo di dimensioni spaziali, non potrebbe essere immagine di oggetti spaziali: *l'atto* del pensiero, che non potrebbe mai "farsi uguale" alla cosa, è infatti altro che il suo *contenuto*. Aggiungiamo qui che anche questo contenuto non va inteso come "immagine" della cosa nel senso che esso sia un *oggetto* ad essa simile, bensì nel senso, e nella misura, in cui esso costituisce un apprensione più o meno adeguata delle particolari caratteristiche della cosa e delle sue leggi — e non è quindi un ipotesi arbitraria della mente umana o un non decifrabile "geroglifico" della "cosa in sé". La questione va tuttavia assai più a fondo, ed è connessa strettamente con quella che abbiamo or ora affrontato, ancora una volta ci troviamo di fronte all'imputazione al materialismo dialettico di un punto di vista che esso non ha mai sostenuto: *l'analogia* di determinati rapporti viene fraintesa, anche qui, come loro *identificazione*. Come sarebbe insensato pretendere che ci venisse mostrata in uno specchio l'immagine di un pensiero, così — si argomenta — non è altrettanto insensato attendersi dal pensiero il rispecchiamento di una cosa? Non si tratta, nell'uno come nell'altro caso, di entità qualitativamente differenti? Viene qui in luce l'origine dell'errore che inficia tutta l'argomentazione: essa si basa sulla pretesa identificazione del soggetto pensante con il solito "specchio". Ma quale scrittore marxista ha mai sostenuto qualcosa di simile? Non è proprio il materialismo dialettico che ha spinto più a fondo la critica agli errori del materialismo meccanicistico, il tentativo di ridurre i processi di pensiero a movimenti meccanici, il tentativo di identificare l'uomo con una macchina e la mente conoscente con uno specchio? È necessario ripetere ancora una volta che la teoria marxista del rispecchiamento si serve di questa analogia come di uno strumento di lotta contro l'agnosticismo, senza però cadere, in quanto comprende e afferma l'istanza della specificità dei processi di pensiero, nella più piccola concessione al meccanicismo?

---

[26] *Op. cit.,* p. 86.
[27] *Op. cit.,* p. 19.

Come *un uomo* conosce la realtà — come la forza dell'agente esterno faccia sorgere in noi immagini soggettive della realtà obiettiva, rendendo possibile il rispecchiamento della realtà nel conoscere — tutto ciò è oggetto di ricerca delle scienze speciali, in particolare della fisiologia del cervello. E fintanto che in questa materia non si introducono speculazioni idealistiche, essa non ha nulla di più misterioso di quel che non abbia ogni processo naturale che la scienza ha indagato bensì in misura considerevole, ma non ancora in modo esauriente. Così concepisce — in conformità con la scienza — il materialismo dialettico questa questione; così esso riconosce l'istanza della specificità dei processi di pensiero e non vi ammette nessun riflesso speculare; e così esso non concepisce la conoscenza nel senso del realismo ingenuo democriteo e della teoria degli *eidoma* che risorgerebbe in qualche modo nell'imputazione avanzata dai suoi avversari idealisti.

L'ultima argomentazione che interessa ribattere in questa sfera dell'indagine ha, a differenza delle precedenti, un carattere apertamente idealistico, e mette in questione la possibilità stessa di una conoscenza della realtà obiettiva. Secondo la tesi di quest'ultimo tipo di critici la concezione della verità come rispecchiamento della realtà nel giudizio non potrebbe evitare un *regressus in infinitum*. Questa tesi viene formulata in due modi diversi: nel primo caso si sostiene che l'accertamento dell'accordo del giudizio con la realtà presuppone una conoscenza di questa realtà, ottenibile per definizione solo mediante un altro giudizio — e così nascerebbe il *regressus in infinitum*.

“La formula, che pare tanto naturale all'individuo ingenuo, e che definisce la verità come accordo (adeguatezza) di un giudizio dato con la realtà, deve, almeno come formula generale, essere riconosciuta non valida, poiché appare viziata da un *regressus in infinitum.* Per riconoscere l'accordo di un giudizio con la realtà dovrei già essere al corrente del carattere di questa realtà prima e indipendentemente dal giudizio in questione Ma ciò non potrebbe avvenire che in un altro giudizio, che a sua volta dovrebbe essere controllato in modo analogo, e così via all'infinito.[28]

Nella seconda formulazione, la certezza dell'accordo del giudizio con la realtà esigerebbe, per essere conseguita, l'applicazione del criterio di questo stesso accordo, e la necessità di applicare al criterio di nuovo un altro criterio, capace di determinare la validità del primo, e così via, darebbe luogo al *regressus in infinitum*. L'argomentazione è ripresa dagli scettici antichi, che se ne servivano per dimostrare l'impossibilità della conoscenza, e con essa, della teoria del conoscere.

---

[28] Walter del-Negro, Zum Wahrheitsproblem, in “Kantstudien”, vol. 30, Berlin, 1925, pp. 115-16.

“Compito della gnoseologia è l'esame della verità o validità obiettiva dei nostri giudizi: io sostengo, che la soluzione di questo problema è *impossibile,* e lo provo nel seguente modo: — Per risolvere un siffatto problema, dovremmo avere un criterio, l'applicazione del quale ci permettesse di decidere se una determinata conoscenza è vera, oppure no: designiamo brevemente questo criterio come ”criterio gnoseologico.“ Esso sarebbe a sua volta una conoscenza, oppure no. Nel primo caso, apparterrebbe proprio al campo degli oggetti problematici, sulla cui validità dobbiamo decidere mediante il criterio gnoseologico stesso. Se si esclude allora che il criterio sia a sua volta una conoscenza, occorre però ammettere che esso sia almeno conosciuto, acciocché possa essere applicato, ossia, dovrà essere possibile la conoscenza che esso è il criterio della verità: ma per ottenere questa conoscenza, si dovrebbe già applicare il criterio stesso. Nell'uno e nell'altro caso giungiamo quindi a una contraddizione: in conclusione, un criterio gnoseologico è impossibile, e non vi può essere alcuna gnoseologia.”[29]

Il problema posto con questa formulazione ha una portata che va al di là della questione che affrontiamo in queste pagine: nel prossimo capitolo, discutendo la questione del criterio della verità, dovremo ritornarvi ampiamente. Si noti qui soltanto che sostenere questa tesi estrema, che mette in dubbio la possibilità dell'esistenza di un criterio della verità, conduce inevitabilmente nella via senza uscita dello scettico, che non nega semplicemente la teoria del rispecchiamento, o una teoria della conoscenza in genere, ma la possibilità della conoscenza di una qualsiasi cosa: spingendosi così fino allo scetticismo estremo, si ricade nell'antica contraddizione dell'affermazione dell'impossibilità di qualsiasi conoscenza, che vieta contemporaneamente di conoscere quella stessa impossibilità.

Vi è però un elemento comune alle due formulazioni che possiamo rilevare immediatamente. Entrambe tendono a dimostrare il preteso *regressus in infinitum* che inficerebbe inevitabilmente ogni tentativo di confrontare il giudizio con la realtà: ne risulta la constatazione dell'impossibilità di una conoscenza della realtà obiettiva e quindi dell'assurdità del presupposto di una qualche realtà (obiettiva) che dovrebbe essere rispecchiata nella nostra conoscenza. Le diverse formulazioni di questa tesi rappresentano quindi, in ultima istanza, una presa di posizione contro ogni concezione della realtà obiettiva, e dunque contro il materialismo in generale.

Ma il metodo cui si fa ricorso, sia nell'una che nell'altra delle formulazioni che abbiamo visto, ricorda assai da vicino quello di altre critiche della teoria del rispecchiamento, che già si sono dimostrate infondate. Si identifica il ma-

---

[29] *Leonhard Nelson,* Die Reformation der Philosophie, *Leipzig, 1918, pp. 62-3.*

terialismo dialettico con il realismo in genere, si confuta questo, e si dichiara ottenuto il trionfo sopra il primo. La teoria del *regressus in infinitum* ha la sua base precisamente nel fatto che ogni qual volta il giudizio è separato speculativamente dalla realtà, la teoria dalla prassi, diventa effettivamente impossibile provare la validità della conoscenza: ma questa separazione speculativa non ha niente a che fare con la teoria marxista del rispecchiamento. Considerato alla luce del materialismo dialettico l'intero pseudo-problema del *regressus in infinitum* si dissolve senza traccia, e appare palese come le argomentazioni sopra considerate a questo proposito si fondino precisamente sulla mancata comprensione del ruolo della prassi nel processo conoscitivo — quel ruolo che Marx sottolinea energicamente nella seconda "Tesi su Feuerbach":

"*La questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teorica, ma pratica.*"[30]

Abbiamo analizzato alcune delle argomentazioni che hanno corso nel filosofia borghese contro la teoria del rispecchiamento. È chiaro che ve ne sono molte altre: ma queste non portano alla discussione alcun nuovo contributo essenziale, e si riducono a modificazioni di quelle già viste. Ne esporremo ancora una soltanto, a chiusura di questa parte della trattazione: e veramente perché essa è apparsa in casa nostra, in Polonia, e manifesta una incomprensione ormai rara della filosofia marxista in generale e della teoria marxista del rispecchiamento in particolare. Alludiamo all'opera del Prof. N. Lubnicki *La teoria della conoscenza del materialismo dialettico*; gli errori cui egli giunge nella valutazione della filosofia marxista sono veramente degni di nota. Citiamo *in extenso* l'osservazione fondamentale del Prof. Lubnicki sulla teoria del rispecchiamento:

"La teoria del rispecchiamento conduce i diamatisti[31] coerentemente, ma contro le loro intenzioni, *a una monadologia solipsistica* di tipo leibniziano. Se tutto ciò che l'individuo conosce è unicamente un *rispecchiamento,* una *copia* (più o meno fedele) di oggetti reali, e mai un originale, ne segue che è impossibile un contatto immediato tra i diversi individui. Ciascun uomo è chiuso nel mondo della sua coscienza rispecchiante, con le sue esperienze e percezioni, e l'incontro immediato con ogni altro uomo è impossibile. Ciascuno, in una parola, è una '*monade senza finestre*'! Questa conseguenza inaspettata della teoria del rispecchiamento dovrebbe costringere alla riflessione i diamatisti gnoseologi."[32]

---

[30] Karl Marx, *Tesi su Feuerbach.* [Vedile in: C. Marx e F. Engels, *Scritti filosofici,* Roma, 1945, p. 94.] [N.d.T.] Abbiamo già accennato che il problema della prassi sarà trattato nel prossimo capitolo.

[31] *Diamat* — abbreviazione per materialismo dialettico.

[32] *N. Lubnicki,* Teoria poznania materializmu dialehtycznego, *Lublin, 1946, p. 150.*

È difficile dire se l'autore ignori veramente del tutto la gnoseologia del materialismo dialettico, o conti poco degnamente sull'ingenuità del lettore. La teoria del rispecchiamento condurrebbe al solipsismo *perché* ciò che l'individuo conosce è un rispecchiamento della realtà! Sulla base di tanta confusione concettuale l'autore giunge alla strana distinzione fra il rispecchiamento, che l'individuo conoscerebbe, e l' "originale", che non si presenterebbe mai. Ma occorre ben distinguere tra l*'oggetto* e il *contenuto* della conoscenza: ciò che l'individuo conosce, ossia *l'oggetto* della conoscenza non è nulla di "rispecchiato", ma la stessa realtà obiettiva, senz'altro: il rispecchiamento, la *copia* di questa realtà obiettiva è il *contenuto* della conoscenza individuale. Questa distinzione elementare, che separa nel modo più generale le posizioni del materialismo da quelle dell'idealismo, non può essere semplicemente ignorata senza mettere in causa la possibilità stessa di affrontare il problema gnoseologico. I "diamatisti", per usare l'espressione del Prof. Lubnicki, non hanno motivo di preoccuparsi per le "finestre" che loro verrebbero a mancare, quali monadi isolate! La loro conoscenza giunge certamente a cogliere anche *"originali*", la comunicazione intersoggettiva è sicuramente possibile. Occorre ben poco per salvare la teoria del rispecchiamento da una minaccia tanto inconsistente.

Giungiamo così al termine delle nostre considerazioni sul problema della possibilità di un rispecchiamento della realtà obiettiva nel giudizio vero. Riassumendo:

La proprietà del giudizio, di esser vero, consiste nel fatto che esso dà un rispecchiamento della realtà obiettiva; il rispecchiamento della realtà nel pensiero si ha ogni qual volta si pensa a qualche cosa così, come questo qualcosa effettivamente è. Il giudizio, che qualcosa è in un certo modo, è vero se e solo se questo qualcosa è in quel modo.

Le difficoltà sollevate contro la teoria del rispecchiamento, che mettono in questione l'esistenza di una realtà obiettiva o la possibilità di concepirla, si dimostrano infondate. Ma non tutte le difficoltà che possono venir sollevate contro la teoria del rispecchiamento si risolvono in queste. Ve ne è tutta una serie che si muove sulla linea del supposto carattere *apriori* di talune scienze, come la matematica e la logica. Questa concezione è una roccaforte delle teorie idealistiche del sapere, e dobbiamo ora esaminarla con le armi del materialismo dialettico.

3. La teoria dell'obiettività della verità e le c.d. scienze a priori.

Abbiamo mostrato nei paragrafi precedenti come la teoria della verità oggettiva — la concezione del carattere oggettivo della verità — nella sua forma

sviluppata e precisata costituisca una parte integrante della teoria marxista del rispecchiamento e sia inscindibile da questa. Come lo svolgimento conseguente della teoria dell'oggettività della verità è possibile solo sulla base della teoria del rispecchiamento, così lo svolgimento conseguente di questa presuppone l'accettazione di quella. Poiché dunque gli argomenti contro la teoria del rispecchiamento finiscono per rivolgersi mediatamente anche contro la teoria della verità oggettiva, si comprende come le diverse teorie che negano il rispecchiamento della realtà nella conoscenza colpiscano di fatto anche la tesi dell'esistenza della realtà obiettiva, anche se non intendono attaccarla direttamente. Questo rapporto è venuto in luce in concreto nella trattazione del precedente paragrafo.

Dobbiamo ora affrontare la questione dei giudizi, che apparirebbero particolarmente nel sapere scientifico, e che sono veri, pur senza costituire un "rispecchiamento" della realtà, essi ci sarebbero dunque dati *apriori*, ossia "prima" di qualunque esperienza e indipendentemente da essa. Come vedremo, si ritrova anche qui un tentativo di superamento della teoria del rispecchiamento. L'approfondimento delle istanze della teoria marxista della verità obiettiva in questo settore di indagine ci conduce nella sfera del contrasto tra empirismo e razionalismo.

L'antinomia di razionalismo ed empirismo appartiene alle questioni tradizionali della gnoseologia, e ha una storia che si estende sopra più di un millennio. Noi possiamo toccare questo problema solo di passaggio, analizzando la questione che qui ci interessa: ed è chiaro che, mentre dobbiamo presupporre la conoscenza di molte questioni relative al problema generale, molte altre invece dovremo lasciarne da parte.

Empirismo e razionalismo si oppongono l'uno all'altro nella soluzione del problema della *origine* e della *fondazione* della nostra conoscenza. In termini generali e non molto precisi, i due punti di vista possono ridursi alle seguenti tesi: secondo la veduta empiristica, ogni giudizio deve essere preceduto, immediatamente o mediatamente, da una esperienza; secondo quella razionalistica, i giudizi poggiano invece su un processo dimostrativo indipendente dall'esperienza. Nel primo caso vediamo rifiutata la possibilità di una fondazione *apriori* della verità dei giudizi, nel secondo, non solo si ammettono giudizi veri *apriori*, ma questi ricevono una funzione fondamentale nel processo della conoscenza. L'uno e l'altro punto di vista ammettono interpretazioni estreme o moderate, a seconda che la rispettiva tesi fondamentale venga riferita a *tutti* i giudizi, o solo ad *alcuni*: e storicamente, insieme e anche contemporaneamente alle tendenze estreme, vediamo presentarsi le più diverse forme di empirismo e razionalismo moderato. Occorre dire che il confine tra le due tendenze non è mai stato molto netto: la controversia che ab-

biamo qui grossolanamente accennato costituisce in certo senso lo sfondo storico della teoria del carattere *apriori* di alcune scienze, teoria che troviamo connessa in diversi modi con l'empirismo e l'apriorismo moderati. Teorici di entrambe le scuole, indipendentemente dal loro punto di vista di principio sulla funzione fondamentale dell'elemento *apriori* o a-posteriori nel processo conoscitivo, si accordano però nell'ammettere la possibilità entro determinati confini di una conoscenza *apriori*, e l'esistenza almeno di determinati giudizi la cui verità è dimostrabile per via non-empirica; alcune scienze, quanto meno, consterebbero proprio di tali giudizi (proposizioni): tra queste si pongono comunemente le c.d. scienze deduttive, matematica e logica. La maggior parte degli specialisti di queste discipline che lavorano nel quadro del sapere borghese accetta ancora oggi la teoria del carattere aprioristico della propria scienza.

Non è difficile scoprire la punta antimaterialistica di questa concezione della scienza, e quindi la sua opposizione alla teoria marxista-leninista del rispecchiamento e alla connessa concezione dell'oggettività della verità. Ammettere che vi siano delle scienze, le quali ci danno un sapere *apriori*, indipendente dall'esperienza e dalla realtà obiettiva, e verificabile a prescindere da questa, e che quindi non costituiscono alcun rispecchiamento della realtà, tutto ciò non significa solo rifiutare l'empirismo, ma anche la tesi dell'esistenza di una realtà obiettiva rispecchiata nella coscienza.

Anche se riconosciamo la coesistenza di fatto, nella posizione di più d'uno, della teoria delle scienze *apriori* col riconoscimento dell'esistenza della realtà obiettiva e l'accettazione della definizione classica della verità, la tesi dell'esistenza di scienze *apriori* implica nondimeno già di per se stessa una concezione idealistica. Se i giudizi, di cui una scienza è costituita, non sono un rispecchiamento della realtà obiettiva, e d'altra parte lo sviluppo della realtà soddisfa le previsioni formulate sulla base di quella scienza (come è in particolare nel caso della matematica), diventa necessario scegliere tra una di queste tre possibilità: (i) che la cosiddetta realtà sia essa stessa un rispecchiamento delle nostre idee — ed è l'ipotesi platonica variamente formulata; (ii) che una qualche potenza superiore stabilisca l'armonia dei pensieri e del mondo (l' “armonia prestabilita” di Leibniz); (iii) che la realtà conosciuta vada concepita, con Kant, come una costruzione dell'intelletto umano.[18] La soluzione convenzionalistica, recentemente proposta, secondo cui le proposizioni della logica formale non ci dicono assolutamente nulla relativamente alla realtà ma si riferiscono solo alle creazioni del linguaggio (così p. e. G. C. Hempel in *Le problème de la vérité*[33]), *non risolve* il problema, ma lo *sposta*

[33] In “Theoria”, III, Kobenhavn, 1937, pp. 230 sgg.

soltanto, il problema del rapporto tra le proposizioni della logica e la realtà si propone anzi in tutta la sua ampiezza non appena si indaghi correttamente la questione della relazione obiettiva delle formazioni linguistiche. Che la deduzione di un rapporto necessario tra apriorismo e idealismo non sia una semplice speculazione astratta, ma che invece la teoria del carattere *apriori* delle scienze deduttive conduca di fatto e coerentemente a conclusioni idealistiche, è dimostrato poi dalle conclusioni filosofiche che, dall'impostazione aprioristica della loro scienza, hanno tratto e traggono tuttora numerosi matematici e fisici — da Pitagora a Jeans e Eddington. La questione ha quindi una rilevanza filosofica non secondaria e deve essere analizzata a fondo sul piano della filosofia.

La poca chiarezza e l'ambiguità delle formulazioni che abbiamo riportate rende tuttavia estremamente difficile una analisi approfondita. D'altra parte, è altrettanto vero che sia le tesi filosofiche generali sull'apriorismo conoscitivo, quanto le conclusioni che si sono ricavate dal preteso carattere *apriori* delle scienze deduttive, si presentano per lo più cariche proprio di una siffatta ambiguità e mancanza di chiarezza, più ancora, queste teorie sono state formulate storicamente (e potevano solo essere formulate) proprio su un terreno profondamente equivoco. Dovremo quindi servirci delle formulazioni riportate come punto di partenza dell'indagine e, analizzando la questione reale, mettere in luce precisamente quella confusione ed equivocità della sua formulazione che ha permesso il fiorire delle concezioni aprioristiche.

Per sbrogliare questa matassa così intricata, cerchiamo innanzitutto di precisare le due opposte tesi, empiristica e razionalistica, e di determinare il senso che vi ricevono, sia le espressioni stesse “empirismo” e “razionalismo”, sia anche altre che troviamo usate con lo stesso significato, in casi particolari, dagli autori delle due tendenze.

Per quanto riguarda *l'aspetto genetico* [19] del problema dell'origine della nostra conoscenza, le due posizioni contrastanti si esprimono come è noto nelle tesi, che ogni giudizio poggia immediatamente o mediatamente sull'esperienza, o invece, che si possano formulare dei giudizi antecedenti ad ogni esperienza e indipendenti da essa. Il razionalismo assume qui la figura del c.d. innatismo, ossia della postulazione, in diverse forme, di idee innate negli uomini (Platone, Cartesio, Leibniz).[20] In opposizione ai razionalisti genetici si costituì e affermò la tesi sensualista, da Locke attraverso Hume fino ai materialisti francesi del XVIII secolo, come Condillac, i quali stabilirono il principio fondamentale dell'empirismo genetico nella formula, *Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*. Nulla vi è nell'intelletto che non sia già prima stato nei sensi.

Il materialismo si riconosce nell'empirismo genetico, e quindi nel sensualismo, *materialisticamente intesi,* attribuendo cioè al termine di esperienza cui quelli si richiamano, un significato materialistico, l' "esperienza", ossia, non va qui intesa come esperienza immanente (nel senso di una esperienza interiore, concepibile idealisticamente anche a prescindere dalla realtà obiettiva), ma come esperienza "trascendente" — nel senso di una esperienza che presuppone una realtà obiettiva. Occorre sottolineare il senso della tesi empiristica che si accoglie — in quanto negazione dell'esistenza di idee che possano comunque sorgere senza una base diretta o indiretta in una esperienza precedente: in altri termini, se accogliamo pienamente l'elemento valido dell'empirismo genetico e del sensualismo, non per questo la concezione materialistica *dialettica* può essere ridotta ad essi, come è invece il caso di quelle meccanicistiche.

L'altro aspetto dell'opposizione di razionalismo ed empirismo riguarda, non più l'origine, ma il *metodo della fondazione* dei giudizi. Il problema è risolto in modo opposto nelle due tesi capitali dell'empirismo e razionalismo, non più *genetico* quindi, ma *metodologico* [21], la fondazione di ogni giudizio esige un riferimento, immediato o mediato, alla testimonianza dell'esperienza; ovvero: per la fondazione di un giudizio è sufficiente il riferimento alla riflessione, indipendentemente dall'esperienza. Entrambi i punti di vista ammettono interpretazioni più o meno radicali o moderate, e la storia della filosofia ne conosce numerosi esempi. La forma più estrema di empirismo metodologico è quella che rivendica il riferimento immediato all'esperienza per la fondazione di *ogni* giudizio: e occorre dire che questa tesi è contraddetta dalla prassi delle scienze, quali la matematica e la logica, che risolvono i loro problemi mediante riflessioni *isolate,* senza far appello all'esperienza. E non è inutile osservare qui come d'altra parte la stessa tesi, interpretando l' "esperienza" in senso immanente, abbia svolto una funzione costitutiva nel preteso edificio "empiristico" di una concezione idealistica soggettiva del sapere — vedi, in tempo recentissimo, la teoria dei "protocolli" del Circolo di Vienna.

L'empirismo metodologico *moderato* ammette un riferimento immediato *o mediato* all'esperienza per la fondazione dei giudizi, comprendendo in questo concetto la stessa fondazione per via riflessiva. Come nella questione della *genesi* dei giudizi, dove abbiamo riconosciuto la posizione del materialismo dialettico nell'affermazione di una derivazione *diretta o indiretta* dei giudizi dall'esperienza, così per quanto riguarda la loro fondazione, l'istanza che deve essere fatta valere è quella del riferimento *immediato o mediato* all'esperienza. Una vera, concreta soluzione del problema del c.d. carattere

apriori della matematica e della logica sarà possibile solo tenendo fermo a questa istanza.

La questione ha, come è chiaro, un importanza decisiva: si tratta di determinare se i giudizi, veri, delle scienze deduttive siano o no da ricondursi all'esperienza, se la loro verità dipenda da un confronto, diretto o indiretto, con l'esperienza. La teoria della verità obiettiva sta o cade a seconda della risposta da dare a questa questione, la sua soluzione razionalistica rovescia la tesi dell'oggettività della verità e apre la via alle soluzioni che conducono in ultima analisi a negare l'esistenza di una realtà obiettiva. Si vede qui come, nella controversia sull'essenza della conoscenza che oppone tradizionalmente l'empirismo e il razionalismo, si confrontino in definitiva le concezioni generali del materialismo e dell'idealismo: ed è questa una riprova della tesi secondo cui la problematica fondamentale della filosofia, che è la base del contrasto tra il materialismo e l'idealismo, viene alla luce in tutti i problemi filosofici speciali, nel modo a loro specifico.

Armati ora di una migliore comprensione del significato ambiguo dell' "empirismo", esaminiamo la questione del carattere empirico delle proposizioni della matematica e della logica, che rispecchierebbero così la realtà obiettiva, ovvero del loro carattere *apriori*, che non implicherebbe alcun rispecchiamento della realtà. La complicazione di questa questione e le molteplici e non univoche interpretazioni che ne sono possibili ci sono ormai schematicamente note. Consideriamo uno dopo l'altro i due sensi della soluzione empiristica: innanzitutto l'empirismo genetico è, da sempre, patrimonio dei materialisti di qualunque tendenza. Nel quadro del materialismo dialettico questa posizione non va però intesa come una deduzione dalle premesse implicite in una concezione filosofica generale del mondo, ma come il risultato di un analisi storiografica. È impossibile studiare e intendere i concetti di una scienza separatamente dalla loro storia; (ed è questa spesso anche l'opinione di studiosi che non si muovono sul terreno del materialismo dialettico). La storia della matematica mostra chiaramente le sue origini da *esigenze reali* della vita, e la relazione dei suoi concetti con la realtà obiettiva: solo ai "livelli più alti" dell'astrazione, dove i concetti matematici diventano in certo qual modo *autonomi,* questo legame con la realtà perde il suo carattere immediato.

Così scrive Engels polemizzando contro la tesi di Dühring, che voleva dedurre *apriori* dal pensiero umano la matematica pura al grado di sviluppo in cui l'aveva trovata:

"I concetti di numero e di figura non sono presi assolutamente da altro che dal mondo reale. Le dieci dita con cui gli uomini hanno imparato a contare e

quindi a compiere le prime operazioni aritmetiche sono tutto quel che si vuole fuorché una libera creazione dell'intelletto. Per contare occorrono non solo oggetti numerabili ma anche la capacità di prescindere, nella considerazione di questi oggetti, da tutte le altre loro proprietà tranne che dal loro numero: e questa capacità è il risultato di un lungo sviluppo storico fondato sull'esperienza. Come il concetto di numero, così il concetto di figura è preso a prestito unicamente dal mondo esterno e non è nato nella mente per opera del puro pensiero. Prima che si sia potuto arrivare al concetto di figura, ci dovevano essere delle cose che avevano una forma *c* le cui forme sono state raffrontate. La matematica pura ha per oggetto le forme spaziali e i rapporti quantitativi del mondo reale, e quindi una materia molto reale… Anche l'apparente deduzione delle grandezze matematiche l'una dall'altra non prova la loro origine *apriori*, ma solo il loro nesso razionale… Come tutte le altre scienze la matematica è sorta dai *bisogni* degli uomini: dalla misurazione di terre e della capacità dei vasi, dal computo cronologico e dalla meccanica. Ma, come in tutti i campi del pensiero, ad un certo grado di sviluppo le leggi, astratte dal mondo reale, vengono separate dal mondo reale e contrapposte ad esso come qualcosa di indipendente, come leggi che vengono dall'esterno e a cui il mondo deve conformarsi. Così avviene nella società e nello stato e così e non altrimenti la matematica *pura* viene *applicata* al mondo posteriormente, sebbene proprio da questo mondo essa sia presa a prestito e rappresenti solo una parte delle sue forme di composizione, e proprio *solo per questo* possa in generale avere applicazione."[34]

In simil guisa Lenin, nei *Quaderni filosofici,* metterà l'accento sulla genesi empirica delle leggi logiche:

"Molto profondo e intelligente! Le leggi della logica sono il rispecchiamento dell'oggettivo nella coscienza soggettiva dell'uomo."[35]

E una riflessione simile troviamo in un altro passo delle glosse alla *Scienza della Logica* di Hegel:

"… Hegel ha effettivamente *dimostrato* che le forme e le leggi logiche non sono un guscio vuoto, ma il *rispecchiamento* del mondo oggettivo. Per meglio dire, non dimostrato, ma genialmente *presentito…*"[36]

Nei *Quaderni* Lenin sviluppa ulteriormente questo pensiero, giungendo all'affermazione che le leggi della logica sono generalizzazioni della prassi umana, la cui evidenza deriva dalla moltiplicata ripetizione della esperienza su cui tale generalizzazione poggia:

---

[34] Friedrich Engels, *Antidühring,* Roma, 1950, pp. 47-8.
[35] V. I. Lenin, *Quaderni filosofici,* Milano, 1958, p. 175.
[36] *Ibid.,* p. 171.

“L'attività pratica dell'uomo ha dovuto portare la coscienza umana a ripetere miliardi di volte le diverse figure logiche, *perché* queste figure *potessero* acquistare il significato di *assiomi.*”[37]

“… che… la prassi dell'uomo, ripetendosi miliardi di volte, si imprime nella coscienza umana sotto forma di figure logiche. Queste figure acquistano la solidità di un pregiudizio e carattere assiomatico proprio (e solo) in virtù di questa ripetizione avvenuta miliardi di volte.”[38]

Queste espressioni dei classici del marxismo chiariscono già completamente il punto di vista materialistico dialettico riguardo alla questione dell'empirismo *genetico* [23], l'empirismo genetico viene accolto e accettato nel quadro di un materialismo conseguente.

Passiamo ora alla questione della fondazione delle proposizioni delle c.d. scienze deduttive. I matematici e i logici hanno — in parte — ragione, quando sostengono che nelle loro discipline il ragionamento deduttivo è sufficiente da solo a fondare i giudizi, e che l'essenza delle scienze deduttive consiste proprio nel fatto che in esse si perviene da proposizioni vere a *nuove* proposizioni vere fondandosi unicamente sulle regole di trasformazione delle proposizioni, per cui le nuove proposizioni non abbisognano di una prova fondata sull'esperienza. Per comprendere esattamente la portata di questo fatto occorre premunirsi contro il termine di “*apriori*” usato nella tradizione kantiana a proposito dei giudizi in questione, e rifiutare le conclusioni ingiustificate che gli stessi rappresentanti delle scienze deduttive spesso traggono dall'osservazione suddetta, il passaggio dall'osservazione, che un riferimento immediato all'esperienza non è necessario per la fondazione di determinati giudizi (proposizioni), alla conclusione, che la verità di questi giudizi non dipende in alcun modo dall'esperienza, rappresenta né più né meno che un errore logico. Ed è vero il contrario: proprio perché l'attività della fondazione dei giudizi come tale si fonda sull'esperienza, e l'appello all'esperienza è quindi mediato, e solo per questo, è possibile la dimostrazione delle proposizioni delle scienze deduttive senza riferimento immediato all'esperienza.

In logica, per esempio, la verità di una proposizione è fondata mediante la sola constatazione del fatto che ad essa si è giunti mediante l'applicazione conseguente delle regole di trasformazione delle proposizioni (per esempio, delle regole di sostituzione e di deduzione), e che la proposizione da cui si è partiti è vera: la fondazione così ottenuta e sufficiente, e non si presenta alcuna esigenza di fare appello all'esperienza. Da questo fatto gli specialisti ti-

---

[37] *Ibid.,* p. 182.
[38] *Ibid.,* p. 211.

rano spesso le conclusioni che queste proposizioni sono valide *apriori*, e che quindi le scienze deduttive hanno il carattere di un sapere *apriori*, che non implica alcun rispecchiamento della realtà: ma quest'affermazione poggia sull'incomprensione della fondazione *empirica* degli stessi assiomi e regole di trasformazione cui si fa appello, poiché proprio e solo la prassi ci dimostra che, servendoci di queste regole, giungiamo da proposizioni vere a nuove proposizioni vere, si vede che la fondazione di queste proposizioni senza riferimento immediato all'esperienza è resa possibile dalla fondazione mediata dell'intera deduzione nell'esperienza. Giunge così a soluzione l'intero problema dell'accordo delle scienze deduttive con la realtà — quell'accordo, che appare necessariamente misterioso e problematico dal punto di vista dell'apriorismo: le trasformazioni ammissibili di proposizioni vere conducono a proposizioni vere, perché ammissibili sono precisamente quelle trasformazioni che, seppur in forma astratta, costituiscono un rispecchiamento delle leggi obiettive del reale e sono state giustificate dalla prassi complessiva dell'umanità. L'evidenza e la pretesa "apriorità" di queste regole di trasformazione (e in generale: delle forme e leggi logiche) deriva, secondo l'espressione di Lenin, precisamente dall'esperienza quotidiana di molteplici generazioni umane, che ha loro attribuito la *solidità* e *consistenza* di un pregiudizio.

Comprendere dunque l'aspetto metodologico dell'empirismo, nel suo intimo legame con quello genetico, senza stancarsi di confutare l'apriorismo nel campo delle scienze deduttive; far valere e interpretare il fatto della fondazione delle proposizioni delle scienze deduttive senza riferimento immediato all'esperienza tenendo ben fermo alla teoria del rispecchiamento e quindi alla teoria della verità obiettiva — tali sono le istanze che il materialismo dialettico assume in questo campo di indagine.

Un tentativo di dimostrare il carattere *apriori* della logica è apparso di recente nel lavoro di K. Ajdukiewicz su *Logica ed esperienza*.[39] L'autore, trascurando del tutto l'esistenza dell'empirismo genetico, analizza solo le tesi dell'empirismo e apriorismo metodologico, nelle loro varianti estrema e moderata. Dopo una serie di considerazioni estremamente sottili, dirette a dimostrare che l'ipotesi di un carattere empirico della logica *non* condurrebbe a un circolo vizioso, egli giunge finalmente alla conclusione che la costruzione di una logica, tale che le sue leggi siano confortate dall'esperienza, esigerebbe la creazione di un linguaggio particolare. Secondo l'Ajdukiewicz, infatti, il linguaggio comune contiene regole di riconoscimento delle proposizioni indipendenti dall'esperienza, divise in regole assiomatiche (regole di

[39] "Przeglad filozoficzny" ["Rassegna filosofica"], Fase. 1-4, 1947.

riconoscimento delle proposizioni tali che il loro rifiuto equivarrebbe alla non-comprensione del linguaggio dato: in questo senso la proposizione “ogni quadrato ha quattro lati” è vera indipendentemente dall'esperienza), e regole di deduzione (le quali stabiliscono che sulla base di proposizioni di una determinata forma, si debbono riconoscere le loro trasformazioni ottenute in virtù delle regole stesse: tale è per esempio la regola che conduce, in base alla proposizione ammessa “Jan è più vecchio di Pietro”, al riconoscimento dell'altra “Pietro è più giovane di Jan”). Le proposizioni ammesse in base alle sole regole assiomatiche rappresentano i c.d. assiomi linguistici, la proposizione “ogni quadrato ha quattro lati” e un esempio di tale assioma. Gli assiomi linguistici e le proposizioni ammesse solo sulla base di tali assiomi e delle regole di deduzione, costituiscono la classe delle proposizioni analitiche (nel senso in cui le concepiva anche Kant, sebbene la formulazione non coincida con quella kantiana). Proprio a questa classe appartengono le proposizioni della logica, il cui posto e funzione nella scienza è pertanto indipendente dall'esperienza, di qui infine l'esigenza, per i sostenitori dell'empirismo, di costruire un linguaggio nel quale non appaiano proposizioni analitiche.

È impossibile non vedere in questa teoria del Ajdukiewicz un esempio convincente del come anche il più sottile e acuto edificio concettuale possa tuttavia essere fondato sulla sabbia. Sottigliezza e consequenzialità logica vanno perdute, perché l'errore sta proprio alla base dell'intera costruzione: errore che consiste nel vecchio male del ”convenzionalismo radicale”, che torna sempre di nuovo in luce nei lavori del Ajdukiewicz.

La tesi da cui l'autore prende le mosse è che il linguaggio e le sue regole siano creazioni convenzionali: ciò appare in modo particolarmente chiaro nel passaggio alle c.d. proposizioni analitiche, che rappresentano poi il nodo centrale di tutta l'argomentazione. Ma, contrariamente alla tesi dell'Ajdukiewicz, proprio queste “proposizioni analitiche” sono proposizioni fondate sull'esperienza — dove bisogna osservare che oggetto dell'esperienza è qui il linguaggio stesso. La fondazione di proposizioni come “ogni quadrato ha quattro lati” è compiuta mediante il riferimento all'esperienza della pratica linguistica, che ci dice come viene intesa la parola “quadrato” nel linguaggio (lingua) dato. E tuttavia, la rappresentazione, esperita come un eco, di una figura quadrilatera a lati e angoli uguali, non ci indica proprio la genesi empirica della nostra prassi linguistica?

Riguardo alla *genesi* delle proposizioni analitiche converrà poi osservare ancora quanto segue: i convenzionalisti, e in particolare i seguaci della corrente neopositivistica del convenzionalismo, tendono a fermarsi nell'analisi di questo tipo di problemi al loro aspetto linguistico, considerato autonomo e

decisivo. Ma il riconoscimento della portata positiva dell'analisi del linguaggio, che abbiamo già sottolineato più di una volta, non deve impedirci di cogliere l'elemento erroneo della tesi convenzionalistica, — che trascura deliberatamente la questione, dal suo punto di vista assai spinosa, della genesi del linguaggio e dei significati delle parole. Ciò va sottolineato con vigore: perché la semplice determinazione del carattere analitico di una qualsiasi proposizione non è sufficiente, occorre andare oltre, e chiedersi quale sia l'origine del significato delle parole che quella proposizione compongono. Anche questa questione può naturalmente trovar risposta in senso convenzionalistico, prendendo come punto di partenza la libera concertazione dei significati: con ciò si approda tuttavia alle sabbie mobili dell'idealismo soggettivo. Ma questa non è la sola soluzione possibile: si può anche, seguendo coerentemente la linea di pensiero del materialismo, studiare la genesi effettuale della lingua, portando alla luce la genesi dei significati delle parole, delle figure logiche, ecc., *nel loro fondamento empirico*,, La funzione fondamentale del linguaggio è quella di esser tramite dei giudizi sulla realtà obiettiva, di socializzare l'esperienza e render possibile la prassi sociale collettiva. I significati delle parole che costituiscono il linguaggio e continuamente vengono a costituirlo — significati dai quali dipendono le proposizioni analitiche — dovettero dunque e debbono venire adeguati alle esigenze della descrizione della realtà obiettiva, *i significati si formano in questo modo sulla base dell'esperienza.* Questa è la posizione del materialismo dialettico — decisamente opposta a quella del convenzionalismo e dell'idealismo soggettivo.

L'Ajdukiewicz si pone così, col suo convenzionalismo, sullo stesso piano del neopositivista Hempel, cui abbiamo già accennato: anche lo Hempel sostiene una veduta consimile, riducendo le leggi logiche a proposizioni il cui oggetto non è la realtà, ma gli enti del linguaggio. Nell'uno e nell'altro caso il punto di vista convenzionalistico dimostra un assoluta incomprensione del problema della *genesi* delle formazioni linguistiche, che pure non può non essere sollevato. Su questo punto dovremo tornare più diffusamente nell'analisi critica del convenzionalismo nella seconda parte di questo lavoro.

Chiudendo l'analisi del preteso carattere *apriori* delle scienze deduttive, possiamo concludere che l'apriorismo non è assolutamente in grado di scuotere la posizione empiristica. La teoria marxista delle proposizioni vere come proposizioni che rispecchiano la realtà obiettiva rimane perciò intatta anche nel campo delle scienze deduttive: anche queste ci danno un rispecchiamento della realtà: se le loro proposizioni hanno la proprietà di essere vere, esse hanno la proprietà di essere obiettivamente vere.

Ma se l'attacco dell'apriorismo alla teoria della verità obiettiva resta privo di risultati, l'analisi del problema della verità nel campo delle scienze deduttive

ci conduce a dover affrontare il concetto della c.d. verità formale, in quanto opposta alla "verità materiale". Entrambi i concetti appaiono poi in forma speciale anche nelle scienze giuridiche. Per chiarire a fondo il problema della verità obiettiva dobbiamo ora indagare il rapporto tra verità obiettiva e "verità formale."

4. Verità obiettiva e "verità formale".

Si è vista ormai la portata idealistica della dottrina del carattere *apriori* della conoscenza, in quanto essa apre la via alla negazione della verità obiettiva; e il legame che così emerge tra la problematica gnoseologica e la problematica di principio dell'ontologia, come antitesi generale di idealismo e materialismo. Se in rapporto alla questione delle scienze deduttive la negazione della concezione obiettiva della verità si presenta come dottrina dell'apriorismo conoscitivo, in una prospettiva più generale, tuttavia, essa emerge ancora in diverse altre forme, meno aperte e immediatamente riconoscibili. Particolare interesse ha qui la questione dell'esistenza o meno di c.d. verità formali, distinte o addirittura opposte alla "verità materiale."

Le fonti della teoria della "verità formale" risalgono fino alla filosofia kantiana, o più propriamente al neokantismo. La tesi fondamentale che vi si proponeva era, da un lato, l'isolamento della "forma" della conoscenza dalla sua "materia", dall'altro e contemporaneamente la dimostrazione del carattere aprioristico, e della funzione conoscitiva fondamentale, di questo lato formale. Queste dottrine poterono poi fiorire principalmente nel campo della logica, all'interno del quale fu possibile sviluppare la maggior parte delle argomentazioni in questo senso, estendendole poi a un livello di validità generale.

La distinzione compiuta così dall'apriorismo tra verità "formale" e "materiale" si fonda sulla stessa differenza, che abbiamo sopra discusso, tra l'origine dei giudizi la cui fondazione sarebbe possibile *apriori*, e quella dei giudizi che possono essere fondati unicamente a-posteriori. Ma la contrapposizione, o piuttosto il suo significato essenziale, non è qui altrettanto rigida e aperta. La "verità materiale" corrisponde in definitiva a ciò che costituisce il contenuto di un giudizio empirico, in accordo con la realtà: con l'aggiunta, che *in questo quadro* si adotta tacitamente il punto di vista del senso comune, o per esprimersi più dottamente, del "realismo ingenuo", cioè a dire si pensa "come se" esistesse una realtà obiettiva e la conoscenza ce ne desse il rispecchiamento. L'inquadramento di una siffatta concezione della "verità materiale" nelle vedute generali, soggettivistiche e agnostiche, dei suoi sostenitori, con le quali essa rimane in più o meno aperto contrasto, esige spesso una serie di interpretazioni estremamente complicate e contorte attraverso cui

quella “realtà” viene ridotta a una categoria soggettiva. La “verità materiale” resta comunque caratterizzata dalla sua origine empirica, e in rapporto a ciò, dal suo carattere a-posteriori, in questo senso le affermazioni, che un albero è fronzuto, o che i corpi sottostanno alla legge di gravità, sono esempi di “verità materiale”. Ma queste “verità materiali” non esaurirebbero la nostra conoscenza: vi è un altro tipo di giudizi (proposizioni) veri, che costituiscono le “verità formali”, distinte dalle prime per il carattere *apriori* e per il fatto che non ripeterebbero dall'esperienza il loro fondamento. Prendiamo un esempio concreto: la logica formale esprime la tesi della transitività della relazione di implicazione mediante la formula:

[(p->q). (q->r)] -> (p->r)

che si legge, se p implica q e q implica r, allora p implica r. Questo è lo schema di un sillogismo condizionato. È possibile dedurre questo schema dalle proposizioni assunte come assiomi del sistema, procedendo in conformità con le regole di trasformazione stabilite; è possibile anche costruire un sistema logico in cui questa stessa proposizione è presa come assioma, ossia come proposizione che non abbisogna di ulteriore giustificazione. Ma, indipendentemente dal modo in cui noi costituiamo la proposizione in questione in un determinato sistema, vale che, se nello schema si sostituiscono le stesse proposizioni per le stesse lettere (regola di sostituzione), e se l'antecedente dell'implicazione (cioè, gli antecedenti delle due prime implicazioni parziali) è valido, allora anche il conseguente (cioè, il conseguente dell'ultima implicazione parziale) è valido. Ciò significa che la proposizione logica espressa nello schema è valida: pertanto essa viene usata (o assunta) in logica in modo puramente formale, senza alcun richiamo all'esperienza. La formula in esame sarebbe ora un esempio tipico di “verità formale”, e in tutti i casi di applicazione della deduzione — nel senso di passaggio da proposizioni vere ad altre proposizioni vere in base alla sola trasformazione formale — avremmo figure consimili di “verità formale”. L'elemento discriminante di tutti i casi di verità formale da tutti i casi di verità materiale — qualitativamente diversi gli uni dagli altri — andrebbe cercato precisamente nella loro diversa relazione con l'esperienza.

Vediamo ora di determinare più davvicino questa differenza nel rapporto con l'esperienza. La prassi del sapere ci presenta innegabilmente delle proposizioni “formalmente vere”, la fondazione delle quali non è compiuta ogni volta mediante un riferimento all'esperienza, e per cui è considerata fondazione sufficiente la corretta esecuzione delle trasformazioni logiche formali: ed è indubitabile che la fondazione della verità delle proposizioni ottenute come risultato di trasformazioni deduttive sia in questo senso diversa dalla fondazione della verità di giudizi come “questo albero è fronzuto” oppure “i

corpi sottostanno alla legge di gravità". Ma se si intende solo constatare questo fatto, e insieme si tiene ferma la tesi dell'empirismo genetico, è allora possibile interpretare le c.d. verità formali come un caso particolare delle "verità materiali", e nient'affatto come qualcosa da contrapporre radicalmente a queste ultime: occorrerà comprendere come la fondazione compiuta servendosi della deduzione logica rappresenti essenzialmente un riferimento *mediato* all'esperienza, la quale ci convince da un lato della verità degli assiomi, dall'altro che il passaggio da proposizioni vere ad altre proposizioni vere è consentito *proprio da determinate* regole di trasformazione e non da altre. Tutti i giudizi veri sarebbero in questo caso materialmente veri" — cioè giudizi che ci danno un rispecchiamento della realtà obiettiva: con l'osservazione, che nella prassi del sapere alcuni di questi giudizi, in considerazione dell'attendibilità delle loro premesse e della certezza ormai stabilita sul carattere delle regole da applicare, vengono fondati solo formalmente, cioè mediante la prova della correttezza rispetto a quelle regole delle trasformazioni formali compiute. E precisamente questa interpretazione della "fondazione formale" di alcuni giudizi è implicita nella concezione materialistica-dialettica del carattere *obiettivo* della verità di *tutti* i giudizi (dove l'obiettività della verità è il correlato della sua "essenza materiale" nel senso sopra chiarito): la fondazione dei giudizi sarà allora empirica in generale, nel senso di un riferimento all'esperienza che può essere immediato o mediato.

È chiaro però che i sostenitori della teoria della verità formale non intendono limitarsi alla constatazione che abbiamo visto, e alla sua interpretazione nel senso dell'empirismo genetico; le "verità formali" dovrebbero essere interpretate come una sfera di verità non-empiriche *apriori*, per cui vi sarebbero giudizi la cui verità non si fonda sul rispecchiamento della realtà obiettiva ma sul processo assolutamente autonomo delle trasformazioni formali. La distinzione di "verità formale" e "verità materiale" diventa così il punto di partenza per la negazione della teoria materialistica della verità obiettiva, attraverso il rifiuto dell'empirismo genetico e metodologico, che apre la porta a ogni prospettiva idealistica, alla negazione soggettivistica dell'esistenza della realtà obiettiva e alla critica agnostica della teoria del rispecchiamento. Gli elementi di fatto che abbiamo visto nel campo delle scienze deduttive non offrono in verità alcun fondamento a siffatte conclusioni: ma non è men vero che ad esse si sia potuto arrivare sostenendo l'esistenza di "verità formali" *contrapposte* alle "verità materiali;" e gli ampi manuali di logica della fine del secolo scorso (soprattutto tedeschi), pubblicati sotto l'influsso preponderante del neokantismo, offrono agevolmente un intero panorama di queste concezioni. Ancora oggi le argomentazioni che stanno alla base di

queste vedute trovano sostenitori: esse appaiono bensì in forme alquanto mutate, ma irrilevanti per la sostanza del problema.

La distinzione tra *validità* delle trasformazioni, di cui si deve parlare riguardo alle trasformazioni formali con cui operano le scienze deduttive, e *verità* dei giudizi sul reale, era comparsa già, in sede terminologica, in alcuni manuali di logica della fine del secolo passato. Ciò poteva apparire come una esigenza coerente col consolidamento della teoria della verità obiettiva, e un distacco dalla concezione della "verità formale" di origine filosofica neokantiana. In effetti, però, si trattava di ben altro: l'introduzione della nuova terminologia, nelle intenzioni dei suoi sostenitori, non implicava la rinuncia alle vecchie vedute ma la loro formulazione in modo più deciso, la sostituzione del concetto di "verità formale" con quello di trasformazione valida" doveva permettere di servirsi di un termine definito senza alcun riferimento alla realtà obiettiva, e all'origine e alla fondazione del conoscere. Poiché al concetto di verità si ricollegava tradizionalmente l'idea dell'accordo del giudizio con la realtà obiettiva, del confronto tra il giudizio e la realtà in esso rispecchiata, la rinuncia all'espressione verità formale" mirava, non che all'eliminazione di equivocità terminologiche, alla neutralizzazione di quell'elementare risonanza materialistica che si ricollega al concetto di "verità" nel linguaggio comune. Niente "verità formale", quindi, ma "trasformazione formale *valida*", ciò che restava così era solo il riferimento a un processo di pensiero conforme a determinate regole (che sarebbero poi fondate *apriori* o nella convinzione), e si cancellavano le ultime tracce del realismo gnoseologico e dell'empirismo. La nuova terminologia si dimostrava così come uno strumento adatto a corroborare il vecchio apriorismo dei neokantiani.

Queste tendenze trovarono poi uno sviluppo nelle concezioni formalistiche della logica matematica, e particolarmente nella trattazione delle matrici dei valori di verità. Diamo qui una di queste matrici, per le connessioni logiche fondamentali[40]: essa mostra come il valore logico delle più semplici funzioni proposizionali dipende dai valori logici assunti dalle variabili proposizionali.

1	2	3	4	5	6	7	8
p	q	p'	q'	p.q	p + q	p->q	p=q
v	v	f	f	v	v	v	v
f	v	v	f	f	v	v	f
v	f	f	v	f	v	f	f

[40] "p" e "q" sono simboli di proposizioni; "v" e "f" significano "vero" e " falso" è il simbolo della negazione; "". è il segno della congiunzione, "+" dell'alternazione, " —" dell'implicazione, "=" dell'equivalenza. [Si sono conservati i simboli dell'originale, *N.d.T.*]

f f v v f f v v

sulla base di una matrice di questo tipo è possibile *calcolare* la verità o falsità di qualunque formula del calcolo proposizionale. Nella letteratura specializzata troviamo ora la proposta di sostituire nelle colonne da 3 a 8, che presentano i valori logici assunti dalle *funzioni proposizionali,* i concetti di "vero" e "falso" (anche se vi è l'avvertenza che si tratta qui di "verità formale" e "falsità formale"'), col concetto di "valido" e "non valido"; nelle colonne 1 e 2, dove si tratta di proposizioni, la designazione "vero" e "falso" dovrebbe invece venir conservata, trattandosi qui di una verità (falsità) *materiale*. Ma le colonne successive contengono i risultati di trasformazioni formali, e di conseguenza, come si sostiene, si tratterebbe qui di una verità (falsità) *formale:* la nuova terminologia dovrebbe quindi eliminare ogni equivocità nell'accezione delle designazioni in questione.[24] Proprio qui viene in luce con particolare chiarezza il senso vero dell'intera questione, si tratta in realtà di "purificare" il concetto di "verità formale" da ogni "residuo" materiale, di giungere a una chiara e netta contrapposizione della verità empirica a un altra, formale e non-empirica (e quindi, aprioristica o convenzionale).

Il lettore che ha seguito la trattazione dei paragrafi precedenti coglierà ormai facilmente l'inconsistenza e il carattere filosoficamente reazionario della tendenza ora accennata: nonostante il molto che vi rimane inespresso, essa implica di fatto un deciso allontanamento dalla teoria materialistica della verità obiettiva per la teoria idealistica, che concepisce la verità come conformità a principi o norme determinate (di carattere aprioristico o anche convenzionale). Sia che si parli direttamente di una "verità formale", o, rinunciando al termine di "verità", di una "trasformazione valida", la teoria della verità formale importa la riduzione di ciò che chiamiamo "verità" all'accordo del giudizio, non con la realtà obiettiva, ma con le norme accettate della riflessione. Di più: abbiamo visto come, interpretando adeguatamente quei principi e norme sulla base dell'empirismo genetico e metodologico, sarebbe possibile ricondurre queste figure nell'ambito dell'accordo con la realtà obiettiva nel significato più generale, come casi in cui questo accordo è accertato precisamente con l'aiuto di quei principi e norme, che della realtà costituiscono *il rispecchiamento più astratto*. La differenza tra verità "formale" e "materiale" si riporterebbe così alla differenza del metodo della loro fondazione. Altre sono però le conclusioni cui giungono i sostenitori della teoria della verità formale nelle sue diverse varianti, in particolare i principi e le norme cui devono essere conformi i giudizi formalmente veri non *rappresenterebbero in alcun modo un rispecchiamento della realtà,* ma sarebbero dotati, per un verso o per l'altro, di carattere *apriori*. Abbiamo già visto come questa tesi, che è essa stessa idealistica, conduca inevitabilmente al soggetti-

vismo e all'agnosticismo: essa segue, come risulta dalla nostra indagine sull'empirismo genetico e metodologico, in guisa logicamente infondata da premesse altrimenti valide, distratte da un argomentazione difettosa a sostegno di una tesi falsa, che non possono giustificare.

Tralasciamo il caso in cui le verità "formale" e "materiale" non vengono riferite a *due diversi tipi* di giudizi in virtù del diverso rapporto di questi coll'esperienza, ma si distinguono soltanto più significati dello stesso termine di "verità". Questo significherebbe in un caso (quando si tratta di "verità materiale") l'accordo con la realtà, in un altro caso (quando si tratta di "verità formale") la conformità del giudizio, per esempio, con un sistema di assiomi dato: così concepite, le verità (falsità) "formale" e "materiale" non dovrebbero quindi necessariamente caratterizzare diversi tipi di giudizi, ma l'una e l'altra potrebbero essere riferite anche al medesimo giudizio che per esempio potrebbe essere "materialmente vero" ma "formalmente falso", e viceversa. In questo caso si ha a che fare semplicemente con un abuso del termine "verità."[25]

L'intera questione della c.d. verità formale si dimostra ormai come una semplice eco della lotta contro la teoria della verità obiettiva, condotta dagli idealisti su posizioni razionalistiche. Nel chiudere questa parte della nostra trattazione, accenniamo brevemente a un problema di teoria del diritto connesso con quello gnoseologico: il problema della "verità materiale" e della "verità formale" (o "processuale") quali vengono distinte in alcune forme del diritto processuale penale. La questione non ha soltanto importanza teorica, come prolungamento del dibattito filosofico sulla verità obiettiva, ma anche *pratica,* in quanto le sue diverse soluzioni influiscono profondamente sul carattere e la tendenza delle rispettive teorie del diritto penale, e sulla stessa loro applicazione nella prassi giudiziaria.

L'espressione "verità formale", quale appare nelle scienze deduttive, per esempio nella logica, si riconduce di fatto, come si è detto, o a una determinazione della verità obiettiva (chiamata qui però "materiale"), specificamente caratterizzata dal tipo della sua fondazione (riferimento *mediato* all'esperienza), ovvero, a un semplice abuso del termine di verità cui viene attribuito arbitrariamente un significato diverso da quello comunemente accolto. La c.d. verità formale o processuale, quale appare nella teoria del diritto penale, rappresenta un siffatto caso di uso illegittimo del termine "verità" in questa teoria, la disputa dottrinale dei giuristi sul carattere materiale o formale della verità si riconduce, dal punto di vista filosofico, a un grossolano malinteso di carattere terminologico, che sta alla base dell'intera questione, e può essere espresso in questi termini: nell'uso del concetto di verità formale o processuale si sottintende che il termine "verità" abbia lo stesso significato, e

compaia nella stessa funzione, che nei casi in cui si discorre della "verità materiale."

In realtà, la "verità materiale" si definisce, nella teoria processuale, come l'accordo (la corrispondenza) del risultato dell'istruttoria e del dibattimento coi fatti nel loro prodursi obiettivo (ossia, con la realtà obietti va).[26] Possiamo esprimere la cosa in questo modo: nel processo penale si parla di verità obiettiva se e solo se il corso del procedimento ha stabilito che qualcosa è avvenuto in un certo modo, e in realtà era accaduto in quel modo. La verità materiale coincide quindi, nella sua accezione giuridica, colla verità obiettiva in senso filosofico, e rappresenta dal punto di vista del materialismo la sola eccezione ammissibile della "verità". Quanto alla verità "formale" e "processuale", essa è intesa nel procedimento penale in questo modo:

"Il termine di verità formale designa la rispondenza delle conclusioni e delle asserzioni della corte sul contenuto di fatto della fattispecie in esame a determinate caratteristiche stabilite dalla legge. Verità formale è ciò che la corte ha accertato nelle forme stabilite dalla legge e in osservanza delle esigenze del diritto, indipendentemente dal reale contenuto di fatto, e dal problema, se la sentenza rispecchi correttamente o no la realtà che in esso si puntualizza."[41]

Tipiche applicazioni della concezione della "verità formale" alla prassi processuale furono nel medioevo la costituzione del duello e del "giudizio di Dio" *(ordalia)* in istituti del diritto processuale. Nel processo veniva riconosciuta come valida l'asserzione del vincitore del duello o, in altri casi, di colui a cui vantaggio era riuscita, nel "giudizio di Dio", la prova del fuoco, dell'acqua, ecc.; il contenuto reale della fattispecie non giocava qui ruolo alcuno, e la "verità" stabilita poteva ben dirsi "formale", per verità s'intendeva l'adeguamento a determinate esigenze di forma. Qualcosa di simile avveniva nel c.d. processo d'inquisizione, fondato sulla teoria delle prove formali: era stabilita una certa gerarchia di prove, e la legge determinava quali di esse fossero necessarie perché una determinata asserzione potesse essere riconosciuta come vera. Fondamento di questo riconoscimento da parte della corte non era quindi il contenuto reale della fattispecie, ma l'esigenza soddisfatta di prove corrispondenti alla fattispecie supposta, e determinate dalla legge (così per esempio la confessione dell'accusato, anche se ottenuta mediante tortura; le dichiarazioni di due testimoni, ecc.). Anche in questo caso, "verità" non indica un asserzione conforme alla reale situazione di fatto, ma un

---

[41] M. Strogovic, *Ucenie o material noj istine v ugolovnom processe, [La teoria della verità materiale nel processo penale]* Mosca, 1947, p. 39.

asserzione tale da adempiere a determinate esigenze di diritto precisamente stabilite.[27]

Sebbene la teoria giuridica della "verità formale" non abbia, in questa forma, che un interesse storico, è però facile ritrovarne le tracce nella teoria moderna della "verità processuale", sorge quindi l'interesse di una giusta valutazione anche della vecchia teoria e della concezione generale della "verità formale" in diritto.

Se ci limitiamo a considerare in astratto il significato del concetto di verità, la concezione della "verità formale" nel campo della teoria giuridica potrebbe apparire, nella prospettiva più ristretta, come un errore nell'uso del termine "verità", non corrispondente alla corretta definizione, o al massimo, come l'espressione di un punto di vista filosofico idealistico di determinati autori. In realtà, però, basterà ricordare il ruolo essenziale che nella sovrastruttura sociale compete al diritto e alla teoria del diritto, per comprendere come una concezione, che restringa anche in misura limitata la portata della "verità materiale" (cioè della *verità*) nello svolgimento processuale, a vantaggio della c.d. verità formale, e renda possibile la sostituzione di questa a quella della motivazione della sentenza — come una siffatta concezione, anche a prescindere dalle sue infrastrutture filosofiche, rappresenti un elemento non secondario dell'arsenale ideologico delle classi sfruttatrici. Prima di accennare un poco più ampiamente a questo punto, osserviamo sin d'ora che sia dal punto di vista teorico che da quello della prassi sociale, la teoria della "verità processuale" si trova a svolgere un ruolo simile a quello più antico della "verità formale", di cui rappresenta la prosecuzione nella moderna teoria del diritto.

Nella teoria processualistica borghese, infatti, troviamo bensì accolto esplicitamente il principio della verità materiale: ma esso è accompagnato da limitazioni diverse, che tendono in definitiva a dare un carattere soggettivo al concetto di verità. In luogo dell'antico concetto della verità formale, emerge così quello di una verità "giuridica" o "processuale", la quale presenterebbe caratteri *sui generis,* e dovrebbe sostituire o addirittura eliminare dal campo della teoria giuridica la verità materiale — *almeno in una certa misura*. Mentre la verità materiale resta definita come l'accordo delle risultanze processuali col contenuto obiettivo della fattispecie, la verità processuale — in considerazione dell'impossibilità di accertare i fatti nella loro obiettiva determinazione — dovrà consistere nel *convincimento* raggiunto dal giudice che le cose si siano effettivamente svolte in un certo modo: si introduce così, in luogo della verità oggettiva, il concetto della certezza soggettiva (il convincimento raggiunto dal giudice), non legata per sua propria essenza al contenuto obiettivo della fattispecie. La tesi della verità di una pronuncia, che

sia conforme alla convinzione soggettiva del giudice, si inquadra in effetti nella tradizione della teoria della verità formale e della separazione, che a questa era propria, dall'effettivo contenuto di fatto; filosoficamente poi ci si addentra così ancora più a fondo nella via senza uscita dell'idealismo.[28]

Le brevi osservazioni che seguono sulla portata *pratica* della contrapposizione di una "verità formale" o "processuale" alla "verità materiale" nel procedimento giudiziario valgono ora come illustrazione della portata pratica delle discussioni teoriche connesse al problema della verità. Queste teorie giuridiche devono essere considerate in concreto, come accennavamo, dal punto di vista della prassi sociale: ora, l'antitesi delle due concezioni della verità nella teoria del diritto — verità formale o processuale e verità materiale — è legata immediatamente alla lotta delle classi. È del tutto erroneo considerare lo scontro delle diverse teorie della verità nel processo penale, nella società divisa in classi, come l'espressione di un "eterna aspirazione" alla giustizia obiettiva: al contrario, le istituzioni giudiziarie essendo state (ed essendo tuttora) un elemento dei più importanti della sovrastruttura, *tutte* le teorie connesse a queste istituzioni erano[42] per loro natura legate a interessi di classe storicamente concreti, e dovevano esserlo. Se è indiscutibile che nel corso dello sviluppo storico le classi progressive di una determinata epoca, che levavano la loro pretesa al potere della società, misero in luce e confutarono la falsità delle teorie dei loro predecessori, non bisogna dimenticare che fino alla rivoluzione proletaria queste classi progressive non potevano non rappresentare una parte della classe privilegiata in generale: e mentre esse rovesciavano le vecchie pseudo verità, ciò che era il loro inconfutabile merito storico, e spezzavano molte barriere ingombranti sulla via della conoscenza del vero, compiendo un opera universalmente progressiva, nello stesso tempo tuttavia esse costruivano gli edifici delle nuove pseudo verità, che dovevano contribuire a consolidare il dominio della nuova porzione della classe privilegiata.

La dottrina della verità materiale afferma che un giudizio è giusto solo nel caso in cui si fondi su constatazioni che si accordino col contenuto obiettivo dei fatti: la corte dovrà perciò mirare a ottenere constatazioni *di questo tipo,* il cui ideale è la verità obiettiva e assoluta. (Come alla constatazione di fatti accaduti nel passato possa competere il carattere della verità assoluta risulterà nel corso ulteriore di questo lavoro.) Ora la classe privilegiata e, in una società antagonistica, dominante, *non* è interessata a questo tipo di constatazioni, ma piuttosto all'obnubilamento e alla messa in mora della questione della verità obiettiva. Poiché nel contesto di un ordinamento di classe, in una

---

[42] L'Autore scrive in Polonia dopo l'inizio della costruzione del socialismo. *[N.d.T.]*

società antagonistica, l'emissione di sentenze rappresenta un arma nelle mani della classe dominante, le concezioni idealistiche della verità nel campo della dottrina processuale, che consentono di mettere il contenuto obiettivo dei fatti tra le parentesi di una determinazione formale, sono legate alla determinazione di classe della teoria e della prassi processuale. La teoria della verità obiettiva nel processo penale può esser fatta propria solo da una classe che non ha da temere la verità obiettiva e non è costretta [a] fuggirla nella mistificazione e nella deformazione. Non è dunque un caso, che i teorici borghesi del processo penale accettino solo apparentemente il principio della verità materiale per limitarlo e contraffarlo poi nel senso di una mera "verità processuale come pure non è un caso, che il principio della verità obiettiva sia affermato chiaramente e difeso da ogni deviazione dai teorici sovietici del diritto processuale penale: viene qui alla luce, visibilmente, la portata pratica dell'antitesi di materialismo e idealismo nella teoria della verità, e contemporaneamente, l'elemento del condizionamento di classe nei punti di vista adottati in questa materia.[29]

5. Che cosa corrisponde nella realtà ai giudizi falsi, ai giudizi negativi, e a quelli riguardanti il futuro?

Le difficolta sollevate contro la teoria della verità obiettiva non si esauriscono nelle argomentazioni di tipo razionalistico.

E un altra di queste difficoltà si presenta ora all'analisi — una questione, che troviamo frequentissimamente discussa nella letteratura filosofica borghese, è che possiamo formulare in questo modo: se in base alla teoria della verità obiettiva i giudizi affermativi veri sono un rispecchiamento della realtà obiettiva, che cosa rispecchiano però i giudizi *negativi* veri? Più brevemente: che cose l'oggetto dei giudizi negativi?

E ancora: come devono essere concepiti i giudizi *falsi* dal punto di vista della teoria marxista del rispecchiamento?

Il problema della verità ha avuto poche elaborazioni monografiche nella letteratura filosofica borghese contemporanea: di solito lo troviamo esaminato nel contesto di trattazioni delle diverse questioni gnoseologiche.

Tanto maggiore interesse presenta per noi l'opera dell'hegeliano inglese Harold H. Joachim, *The nature of truth,* comparsa all'inizio del secolo e ripubblicata, senza varianti, nel 1939[43]: essa è doppiamente importante, da un lato perché le diverse centinaia di pagine, in cui l'autore espone e critica le varie teorie della verità, per giungere finalmente alla conclusione che gli è impos-

[43] Harold H. Joachim, *The nature of truth [La natura della verità],* Londra, 1939.

sibile determinare che cosa sia "verità" e definire ciò che intendiamo per "verità" e "falsità" del giudizio, riassumono in modo interessante e rappresentativo la completa bancarotta della gnoseologia borghese; d'altro lato la questione che ora ci occupa, dei giudizi falsi e negativi, è quella da cui lo Joachim prende le mosse per la sua critica della teoria della verità obiettiva (da lui chiamata "teoria della corrispondenza.") Anche in questo, egli non *'y.* è solo, e non si presenta come un autore originale — ma anche qui egli è rappresentativo per un intera corrente di pensiero, e l'argomento della c.d. "realtà negativa" riceve presso di lui una speciale energia. Anche per quest'ultima ragione prendiamo la sua posizione come punto di partenza della nostra analisi critica.

La teoria della verità obiettiva *presuppone,* in accordo con la c.d. definizione classica della verità, il rispecchiamento della realtà oggettiva mediante i giudizi (ed è ciò che sta alla base dei termini come "corrispondenza", "accordo", "conformità", "adeguamento", ecc.).

Secondo questa teoria, sono veri i giudizi che si accordano con la realtà obiettiva. Ora i giudizi veri possono essere non solo affermativi, ma anche negativi: così non solo è vero, per esempio, il giudizio "Varsavia è la capitale della Polonia", ma anche il giudizio negativo "Varsavia non è la capitale della Francia". I giudizi negativi veri si presentano tanto nella forma di giudizi che negano alle cose determinate proprietà, quanto in quella di giudizi che negano l'esistenza stessa di cose determinate: così, per esempio, l'affermazione che non ci sono, nella realtà obiettiva, ninfe o ciclopi. Soprattutto riguardo a quest'ultimo caso sorge ed è giustificata l'esigenza di precisare che cosa corrisponda a questi giudizi, ossia quale sia la loro corrispondenza, il loro correlato reale nella realtà obiettiva. Questo problema non presenta solo un interesse negativo, di critica delle obiezioni sollevate dagli avversari della teoria della verità obiettiva; ma solleva anzi questioni di particolare interesse teorico, come quella connessa alla teoria dei giudizi negativi veri, di ciò che siamo soliti designare come errore: e la sua soluzione importa un analisi conseguente della concezione della verità obiettiva, che ci condurrà ad approfondire criticamente alcuni aspetti della nostra teoria.

Cominceremo col mettere in luce il grave errore della considerazione che sta alla base della costruzione teorica idealistica (rappresentata qui per noi nella posizione di H. H. Joachim), per passare quindi alla esposizione positiva della nostra tesi sulla questione.

La tesi centrale dell'argomentazione dello Joachim è che l'interpretazione delle proposizioni false, e delle proposizioni negative riguardanti la realtà, sulla base della "teoria della corrispondenza" (la teoria della verità obietti-

va), conduca necessariamente a considerare le une e le altre come pensieri privi di oggetto, e di conseguenza, come non pensieri.

L'impossibilità di spiegare i giudizi falsi o negativi in modo meno paradossale scuoterebbe quindi dalle fondamenta l'intera teoria della verità obiettiva. Vediamo ora gli strumenti particolari dell'analisi che conduce lo Joachim alla conclusione proposta, cominciando con la questione dei giudizi falsi:

"Come si rapporta il nostro giudizio alle "cose reali" quando pensiamo il falso? I giudizi falsi non hanno alcuna corrispondenza nella realtà, oppure ve ne è in qualche modo una? E se si, in qual senso? 'La diagonale del quadrato è commensurabile ai suoi lati' è una proposizione falsa; supponiamo che sia falsa perché non possiede nessuna corrispondenza reale. Esistono ora quadrati, loro lati, diagonali, ed esiste infine la relazione di commensurabilità: ma non esiste nessun quadrato costruito in modo tale che si dia un rapporto di commensurabilità tra i suoi lati e la diagonale. Le cose reali corrispondono pertanto a singole parti costitutive, o elementi, dei giudizi, ma al giudizio come intero non corrisponde nulla di reale. L'errore consisterà quindi nella combinazione di quegli elementi pensabili in modo tale, da non rappresentare nulla. Un giudizio falso, considerato dal punto di vista della sua totalità, è una siffatta combinazione — se non lo concepiamo in questo modo, non è più né un giudizio, né una falsità, *è un atto del pensiero, che non ha nulla come oggetto*: l'*errore è il pensiero dì una cosa che non esiste. Pensiero falso è il pensiero del niente.*

La premessa da cui la teoria muoveva era che il pensiero sia una rappresentazione ideale della realtà; che perciò nell'errore, rappresentazione deformata del reale, vi sia tuttavia di reale precisamente ciò che viene rappresentato in modo deforme. Ma il 'pensare niente' presenta l'inquietante aspetto di un non-pensare. E tuttavia dobbiamo certamente concedere, d'accordo con Platone, che chi giudica falsamente senza dubbio pensa, e pensa qualche cosa."[44]

Il passo che abbiamo riprodotto *in extenso* contiene un intera serie di errori logici o — se si vuole, di falsificazioni.

È falso in primo luogo che un pensiero erroneo "non rappresenti nulla", cioè che non stia in rapporto ad alcunché nella realtà obiettiva. Pensieri siffatti sul reale non esistono, e non potrebbero esistere — come anche lo Joachim ammette indirettamente, quando afferma che gli "elementi" di un tal pensiero siano rispecchiamenti di "cose reali". Ogni nostro pensiero è un pensiero sulla realtà, "pensiero su (o di) nulla" è espressione intrinsecamente con-

[44] H. H. Joachim, *op. cit.,* pp.126-7.

traddittoria. La correttezza di un pensiero consiste poi nel fatto che noi vi pensiamo su “qualcosa” così, come quel “qualcosa” in realtà è, ma l'oggetto del nostro pensiero, sia esso corretto o erroneo, è sempre questo oggettivo “qualcosa”, la realtà oggettiva cui il nostro pensiero può “corrispondere” (nel senso del rispecchiamento) o anche no.

Non vi è però alcun passaggio logico dall'affermazione che un pensiero rispecchi male la realtà, a quella, che esso non corrisponda a nessun ente di questa realtà, assolutamente — e perciò possiamo dire che oggetto del pensiero erroneo è pur sempre il “qualcosa” oggettivo, e non un “niente”. Nel linguaggio comune diciamo bensì, talvolta, che al pensiero erroneo non corrisponde nulla in realtà: ma intendendo soltanto che l'oggetto reale, correlato di quel pensiero, è altro da ciò che quel pensiero ne afferma. Né l'idea che un tal pensiero non stia in rapporto con nulla (nel senso che non abbia alcun oggetto, quindi che un siffatto “pensiero di niente” sia di fatto un non-pensiero); né l'idea, che esista un “qualcosa” che sia un “niente”, e quindi una “realtà negativa”, trovano però il loro fondamento in quelle espressioni del linguaggio comune. L'una e l'altra idea rappresentano piuttosto dei semplici artifizi concettuali, dei “trucchi” logici — e caratterizzano unicamente la condizione deplorevole della filosofia che si vede costretta a far loro ricorso.

La fallacia logica della prima delle due conseguenze, che lo Joachim crede di poter ricavare dalla sua analisi, è altrettanto fondamentale che facilmente percepibile. Quando un termine viene usato nelle premesse in un senso diverso da quello in cui appare nella conclusione, la logica parla di violazione del principio d'identità: ed è questo l'errore in cui cade il ragionamento in questione. Pensare erroneamente, dichiara il nostro autore, significa, nel senso della “teoria della corrispondenza”, non pensare in accordo con la realtà: ma allora, pensiero erroneo significa pensiero di nulla. Termine medio di questo ragionamento è: pensare non in accordo con la realtà significa non pensare la realtà, quindi il nulla. Ma proprio questa conclusione è infondata ed erronea: è falso che pensare non in accordo con la realtà equivalga a non pensare la realtà. Pensare non in accordo con la realtà significa pensare bensì la realtà (non “nulla”, ciò che sarebbe anche assurdo per la stessa contraddittorietà intrinseca dell'espressione “pensare nulla”) — non però così, come le cose in realtà sono.

Ma se la conclusione che pensare erroneamente significhi pensare “nulla”, si rivela ingiustificata, l'intero problema o pseudo problema, si dissolve, e con lui l'edificio concettuale della tesi dello Joachim: e il colpo, che esso dovrebbe vibrare alla teoria della verità obiettiva, resta svelato in tutta la sua trasparente inconsistenza.

La seconda conseguenza è quella della “realtà negativa”: essa condiziona il valore di tutta la conclusione finale sul preteso paradosso in cui la teoria della verità obiettiva verrebbe a cadere. Abbiamo qui a che fare, tuttavia, con una banale ipostasi logica, come quella che si produce ogni volta che ci rappresentiamo un concetto generale, in base alla sua funzione grammaticale di sostantivo, come una cosa reale (per esempio, la “bontà” o il “valore”). Similmente avviene qui, sebbene in modo senza dubbio più complesso, per il termine “niente”, quando espressioni come “nessuno” o “niente” vengono prese sostantivamente come un “qualcosa” negativo, si apre notoriamente un vasto campo all'abuso della loro funzione logica.

Il lettore ricorderà lo sfruttamento abile e garbato del gioco aperto da questa possibilità di ipostasi che l'autore di favole e professore all'Università di Oxford, Lewis Carroll, compie nella sua narrazione fantastica *Alice nel paese delle meraviglie* e in *Alice allo specchio*.[30] Certamente, pero, non tutto ciò che è a suo luogo nelle fiabe per i bambini, lo è altrettanto in un trattato filosofico: ed altro è servirsi dell'ipostasi per ricavarne un effetto umoristico, altro porla alla base di argomenti di una disputa filosofica.

Citiamo ancora per intero il passo del lavoro dello Joachim sulla realtà negativa”, considerando sempre il suo carattere rappresentativo per le vedute da noi criticate:

Dobbiamo dunque supporre, che vi sia in un certo senso una corrispondenza reale dei giudizi falsi. *L'errore è il pensiero di una cosa che non esiste: e tuttavia una cosa, che non esiste, è reale.*

Questa e la realtà negativa. Anche un giudizio negativo vero rappresenta, secondo la teoria in questione, il pensiero di una cosa che non esiste. Quando pronuncio il giudizio 'la diagonale del quadrato non è commensurabile col suo lato', infatti, esso è vero: e lo è perché il mio pensiero della assenza di commensurabilità ha una corrispondenza reale, la reale assenza di questa relazione… Il giudizio negativo vero, come quello affermativo falso, si riferiscono dunque entrambi alla stessa corrispondenza (*counter part*) reale…”

Dopo aver così precisato l'argomentazione dell'avversario quale egli stesso se la raffigura, lo Joachim passa a criticarla e la distrugge:

“Ma questo tentativo di salvare la teoria della corrispondenza non ci conduce ad alcun risultato positivo. Poiché, (i), la concezione della 'realtà negativa', cui abbiamo dovuto appoggiarci, è precisamente ciò che dovrebbe ora venir chiarito, e (ii), anche se essa fosse sostenibile, un atto di pensiero che non si accordasse colla realtà negativa sarebbe anch'esso un errore: pensare a qualcosa comunque reale nel modo in cui esso non è reale è infatti un errore. Poiché non si è mostrato che vi sia una corrispondenza reale per il pensiero

erroneo nel suo complesso, Terrore rimane un 'pensiero di niente' — in un senso, che pare in contrasto irrimediabile col fondamento dell'intera teoria."[45]

Abbiamo qui il seguito delle considerazioni già viste più sopra.

Non contento della posizione, in realtà debole, che si fonda su una falsa interpretazione dell'espressione "corrispondere a nulla", l'autore costruisce, sulla base dell'ipostasi accennata, una concezione della "realtà negativa."

Che cos'è ora in effetti questa "realtà negativa"? Secondo il nostro autore, il pensiero di "niente" è tuttavia pensiero di qualcosa di reale, cioè della "realtà negativa", che corrisponderebbe ai giudizi negativi precisamente come la "realtà positiva" corrisponde ai giudizi affermativi veri. Non è difficile scorgere la base di tutta questa ipotesi nella sabbia dell'ipostasi della parola "niente" che perde qui la funzione di particella negativa per diventare il nome di "qualche cosa."

Al "niente" viene così sottoposto un "qualcosa" negativo, e il solo fondamento di questa operazione è la completa analogia sintattica delle due espressioni "pensare a niente" e, per esempio, pensare a Varsavia."

Ma è chiara l'assurdità di questa operazione "speculativa", resa possibile dall'impostazione idealistica e nata sul suo terreno. Non vi e alcuna realtà "positiva" o "negativa", ma solo la realtà, la cui connotazione essenziale è l'esistenza obiettiva, indipendente dalla mente conoscente. "Positivi" e "negativi" possono essere soltanto i nostri giudizi e le espressioni che ne risultano: ma il loro oggetto e sempre l'unica realtà obiettiva, sia poi il singolo giudizio affermativo o negativo, vero o falso. Un idealismo estremo può naturalmente deformare questa situazione effettuale dei giudizi in concetti "speculativi", intrinsecamente contraddittori, riguardanti una qualche "realtà negativa" ("realtà" implica l'esistenza, l'aggettivo "negativo" implica qui l'assenza di esistenza, "realtà negativa" è un esempio tipico di concetto intrinsecamente contraddittorio): per il materialista, ciò si riduce a una piatta assurdità — che può al più testimoniare della paralisi e della bancarotta del filosofare borghese.

Ma la concezione della "realtà negativa", precisamente perché insostenibile, dovrebbe mettere in risalto l'insostenibilità della teoria del rispecchiamento: neppure il ricorso al concetto di "realtà negativa", infatti, ci porrebbe al riparo dalla conseguenza assurda che un pensiero erroneo sia "un pensiero di nulla", e quindi un non-pensiero. Crediamo tuttavia che, dopo quanto si e detto, non sia più necessario argomentare contro queste dotte e profonde

[45] *Op. it.,* p. 128. (Sottolineature mie, A. S.)

conclusioni: e possiamo forse dispensarci del tutto dall'analisi di tutte le ulteriori confusioni dello Joachim, che si riducono in sostanza a svolgimenti e modificazioni dell'argomentazione ora discussa.[31]

Fatte queste osservazioni critiche, è tempo ormai di affrontare la soluzione positiva del problema dei giudizi falsi e negativi dal punto di vista della teoria marxista-leninista della verità. Riassumiamo ancora una volta le tesi essenziali dell'indagine materialistica. Vi è una realtà obiettiva, la quale esiste indipendentemente e al di fuori da ogni coscienza; la realtà, fonte delle nostre percezioni sensoriali, è oggetto della nostra conoscenza. Nel conoscere questa realtà obiettiva, formuliamo le nostre conoscenze mediante i giudizi, i quali possono essere veri (quando sono in accordo con la realtà, ne danno un rispecchiamento fedele), o anche falsi (nel caso contrario). Tutti questi giudizi possono ora essere affermativi o negativi; (si richiami alla memoria l'esempio Varsavia e la capitale della Polonia", e "Varsavia non è la capitale della Francia").

Il problema dell'oggetto delle proposizioni false — prendiamo in considerazione, per il momento, le proposizioni *affermative* false — si risolve facilmente tenendo fermo alle tesi ora richiamate della teoria della verità obiettiva. *Oggetto* di queste proposizioni è la stessa realtà obiettiva su cui vertono le affermazioni delle proposizioni vere: la differenza tra le une e le altre non riposa quindi su una differenza di oggetti, ma consiste nella differenza delle *affermazioni* sugli oggetti, ossia sulla obiettiva condizione di fatto che è oggetto del singolo giudizio.

(Nell'un caso il giudizio è in accordo con questa, non lo è nell'altro.) Si osservi che quando parliamo di realtà obiettiva, e di teoria della verità obiettiva, non intendiamo affatto identificarci con l'aggrovigliata formulazione scolastica della c.d. definizione classica: ciò è ovvio, anche se la maggioranza dei critici della teoria della verità obiettiva tende à cadere in questo equivoco. La formula "*adaequatio rei et intellectus*" non è affatto inequivoca, poiché lascia aperto il campo a svariate interpretazioni del termine "res", fondate su ipotesi più o meno arbitrarie, e del termine "*intellectus*" ("res" assume il senso della cosa determinata o dell'insieme degli enti reali, ovvero anche della connessione obiettiva di eventi ["*Sachverhalt*"], che abbraccia enti reali e loro proprietà, accadimenti ecc.). Tutte queste difficoltà, reali e artificiose, connesse alla formulazione scolastica della definizione classica, scompaiono fermando invece il pensiero su questo punto: l'accordo del giudizio coll'obiettiva condizione di fatto va inteso, nel quadro della teoria della realtà obiettiva, in questo senso e in questo solo: il giudizio, che qualcosa sta in un certo modo, è vero, se e solo se in realtà quel qualcosa sta in quel modo. Per la risposta alla domanda, come la cosa stia effettivamente in realtà, la gno-

seologia del materialismo dialettico rinvia alla prassi e all'esperimento. Tenendo fermo a questa concezione della "verità", il problema di come debba intendersi il giudizio falso si risolve immediatamente: un giudizio falso non è un "pensiero di nulla", ma *un pensiero sulla realtà obiettiva,* che tuttavia non si accorda con l'obiettiva condizione di fatto. Ancor meno è necessario intendere il giudizio falso come pensiero di una "realtà negativa" (che è concetto contraddittorio, pura assurdità, come si è visto): ma semplicemente come pensiero, scorretto, della medesima realtà obiettiva che è oggetto anche dei giudizi veri.

Un poco più complessa è la questione dei giudizi negativi veri, ma neanche questa presenta difficoltà gravi.

Se giudichiamo correttamente che qualcosa non sta in un certo modo, allora vuol dire che quel qualcosa non è in realtà in quel modo. Ma che cosa significa propriamente "qualcosa *non è* in un certo modo"? La tesi materialistica è che ciò significa semplicemente che *è altrimenti,* laddove oggetto della nostra conoscenza, e quindi dei giudizi, è sempre la realtà obiettiva.

Quando si nega l'esistenza in realtà di un qualsiasi oggetto, o si nega a un oggetto un carattere o una proprietà determinata, oggetto del discorso è ancor sempre la realtà obiettiva; parliamo di ciò che esiste realmente, e come tale è oggetto della nostra conoscenza. Che cosa significa infatti la negazione dell'esistenza di un oggetto, come quando per esempio si dice "non vi sono in realtà ninfe"? Essa equivale all'affermazione che la realtà obiettiva, oggetto della nostra conoscenza, è caratterizzata da un tratto determinato, quello di non comprendere ninfe.[C32] Che cosa significa che un oggetto non è rosso? Significa che lo caratterizza la proprietà, che è "complemento" del tratto determinato dell'esser rosso — il non esser rosso.

Che il contrassegno complementare venga espresso in determinati casi mediante il prefisso o la particella "non" ("non essere così e così"), è cosa che riguarda l'uso delle parole nelle singole lingue. In una stessa lingua il contrassegno complementare viene designato con un predicativo grammaticale non negativo, "asciutto" ha lo stesso significato di "non bagnato un "dielettrico" è un "non conduttore". Vi sono poi casi in cui lo stesso tratto determinato viene designato in una lingua con un aggettivo negato, in un altra con un aggettivo senza negazione: così per esempio *nie*bezpieczny — pericoloso, *nie*dbaly — trascurato; e viceversa immanente (terreno) — *nie*transcendentny, diretto — *nie*posdrestwienny, ecc.[46] Come si vede la questione ha carattere morfologico-linguistico, e non gnoseologico.

---

[46] In polacco la sillaba *nie* nega l'aggettivo cui è prefissa. Nel testo originale gli esempi sono dati in polacco e tedesco. *[N.d.T.]*

In entrambi i casi considerati — sia quello della negazione dell'esistenza di un oggetto, sia quello della negazione che un certo oggetto abbia una certa caratteristica — esiste dunque un oggetto del giudizio negativo vero. Nel primo caso questo oggetto è la realtà come totalità degli oggetti reali; nel secondo, un oggetto determinato, come porzione di questa realtà, mai però, il "niente", perché "niente" è la negazione di "qualche cosa", ma non esso stesso "una qualche cosa", e di conseguenza non può essere come tale oggetto di conoscenza.[33]

Per non trascurare anche la quarta figura menzioniamo brevemente anche i giudizi negativi falsi. È chiaro che anch'essi hanno come oggetto la realtà obiettiva, cui viene attribuito in questo caso un tratto determinato che rappresenta il complemento logico di quello che la realtà effettivamente possiede. La falsità di questi giudizi risiederà quindi la, dove essa *va sempre* cercata: nella non-conformità alla realtà del rispecchiamento del reale dato in quei giudizi.

L'ultima questione che dobbiamo toccare in questo paragrafo è quella dei giudizi riguardanti il futuro, considerati, nel modo più generale, come le previsioni. Se la verità del giudizio consiste nel rispecchiamento (fedele) della realtà obiettiva, quale può essere la corrispondenza nella realtà dei giudizi che non vertono su ciò che è, ma su ciò che soltanto sarà? È possibile in genere qualificare come veri e falsi i giudizi sul futuro?

Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un problema che costringe i filosofi borghesi, idealisti, a complicate costruzioni "speculative, '[34] e che trova invece una soluzione tanto semplice quanto chiara sulla base della teoria della verità obiettiva.

Occorre innanzitutto distinguere diversi gruppi o tipi di giudizi concernenti il futuro. Si considerino per esempio le due proposizioni: "Jan si troverà tra un anno, di quest'epoca, nell'Unione Sovietica", e "tra un anno, a partire da luglio, sarà di nuovo estate". Entrambe queste proposizioni esprimono un giudizio sul futuro — su un evento che avrà luogo da qui a un anno. Riflettiamo ora sul modo in cui potremmo rispondere alla domanda sulla loro verità o falsità. Questa riflessione importa una valutazione del senso di taluni strumenti conoscitivi incorporati nel c.d. senso comune, e di talune espressioni del c.d. linguaggio comune. In questi campi, la concezione generalmente accolta e usata rappresenta l'accumulazione di un gran numero di esperienze, e spesso offre i materiali per un analisi filosofica più approfondita: per questo un analisi basata sui contenuti di senso impliciti nel linguaggio comune può essere molto feconda 'e istruttiva.

Considerando i due giudizi presi come esempio, si giunge facilmente alla conclusione che possiamo rispondere senza difficoltà alla domanda sulla verità o falsità del secondo: diremo certamente che esso è vero, e che la sua negazione è falsa. Ma la situazione è diversa nel primo caso: alla domanda se il giudizio, che Jan sarà nell'Unione Sovietica tra un anno, sia vero o falso, risponderemmo all'incirca, "La cosa si dimostrerà solo l'anno venturo, quando sapremo se la previsione formulata si sarà avverata o no. In questo momento non possiamo rispondere: *la domanda è mal posta".* In base a quel che sappiamo di Jan e dei suoi piani per il futuro, potremmo dire al massimo che la previsione è probabile o anche molto probabile (se per esempio sappiamo che la domanda di ammissione di Jan all'aspirantato[47] in un Università sovietica è stata accolta, e che in rapporto a ciò egli dovrà trovarsi a Mosca fra un anno); in un altro caso potremmo dire che la previsione è poco probabile o addirittura improbabile (se per esempio sappiamo che proprio nell'epoca in questione Jan dovrà essere inviato in Sudamerica, o che egli sta per morire). Ma in nessuno dei due casi possiamo escludere *con certezza* l'eventualità opposta: è possibile che Jan non sia in grado di compiere il suo viaggio in seguito a una malattia; viceversa, è possibile che la decisione di inviarlo nell'America del Sud venga revocata, e che egli possa partire per il suo aspirantato nell'Unione Sovietica. Di conseguenza tenderemmo a parlare, nel caso in esame, di *probabilità* piuttosto che di *verità* della previsione.

La difficoltà nella valutazione del valore logico dei giudizi concernenti il futuro consiste in questo, sulla base della teoria della verità obiettiva, intendiamo per verità una relazione determinata tra il giudizio e la condizione obiettiva di fatto (la realtà); ma nel caso di questi giudizi, cioè nelle previsioni, assumendo la parola nel suo significato più generale, il secondo termine della relazione viene a mancare — o quanto meno, non è dato nella forma in cui siamo soliti considerarlo quando parliamo della verità dei giudizi, e stabiliamo un confronto tra un giudizio e uno stato di cose dato attualmente (per esempio, quando si dice "questa bandiera è rossa" e la bandiera è rossa). L'assenza del secondo termine della relazione è evidente, e nei giudizi del primo tipo (il tipo dell'esempio sul viaggio di Jan nell'Unione Sovietica), non soltanto immediata, ma essenziale: ad essa precisamente si ricollega l'incertezza caratteristica dei giudizi in questione, i quali possono essere caratterizzati come veri o falsi solo *ex post,* quando la condizione di fatto cui essi si riferiscono ha cominciato a esistere. Soltanto allora è possibile il raffronto del giudizio con la condizione obiettiva di fatto, da cui segue la valutazione della verità; ma allora è cambiato anche il carattere del giudizio.

---

[47] Grado preparatorio del *cursus* accademico nel sistema universitario sovietico. [*N.d.T.*]

I giudizi del secondo tipo (esempio dell'estate) presentano invece caratteristiche diverse: essi esprimono una previsione che si appoggia sull'ininterrotta e necessaria successione e ripetizione di cause ed effetti determinati, ossia sull'azione di determinate *leggi* della natura o della società. Quando si conosce una certa connessione di eventi in un campo studiato della realtà, è possibile prevedere determinati eventi futuri in base alla conoscenza delle regolarità obiettive di quel settore di realtà: la previsione non ha allora semplicemente un certo coefficiente di probabilità, ma vale con certezza di eventi immancabili. I giudizi corrispondenti, che esprimono la previsione, possono quindi essere valutati come veri o falsi.

La verità del giudizio consiste nel suo accordo con la realtà, col suo oggetto reale, ma "realtà" non va inteso qui come un concetto statico, astrattamente fissato. La realtà obiettiva è mutevole, si trasforma dinamicamente. Il processo conoscitivo si serve in determinati casi di un tipo di astrazione che elimina questa dinamica dei singoli atti conoscitivi, consideriamo allora diverse proprietà, caratteristiche e aspetti del reale astraendoli consapevolmente dal processo in cui essi si trovano, e recidendo il nesso causale che li lega, nel processo, a eventi futuri. Ma in altri casi — e nulla ce lo impedisce — prendiamo in considerazione anche i nessi del processo: la realtà ci si mostra allora, nel nostro procedimento concettuale, in figure viventi, nel processo del suo dinamismo, e rivela così i nessi causali che la percorrono. Indubbiamente, ciò si verifica soltanto a un grado superiore della dialettica conoscitiva: ma proprio questa è l'essenza della *previsione scientifica*.[353

In conclusione: è possibile attribuire la proprietà dell'esser vero o falso, senza attendere il prodursi della situazione che verifica il giudizio, ai giudizi concernenti il futuro che contengono una *previsione scientifica* — ossia una previsione fondata sulla conoscenza di *leggi,* o nessi necessari di causa ed effetto, che vigono tra stati presenti e futuri della realtà obiettiva. L'esigenza della precisazione terminologica vorrebbe qui che fosse eliminato l'equivoco connesso al molteplice uso del termine "previsione" (nel senso di giudizio concernente il futuro) — equivocità che ha già nuociuto più di una volta alla trattazione del problema. In particolare, sarebbe necessario separare rigorosamente la categoria dei giudizi sul futuro che rappresentano una *previsione scientifica* in senso stretto (e dei quali si può determinare se sono veri o falsi già al momento della loro formulazione), da tutte le altre previsioni, che vanno dai ciechi presagi non fondati su nessuna legge (la profezia nelle sue forme più diverse), fino a previsioni dotate di un alto grado di probabilità, ma che non poggiano in modo rigoroso e completo su leggi strettamente scientifiche. Se designamo i giudizi concernenti il futuro, nel senso più ampio, come *prognosi,* possiamo riservare il termine di *previsioni scientifiche*

per la prima categoria di giudizi: in ogni caso, venga o no accettata questa proposta terminologica, il primo tipo di giudizi sul futuro va tenuto distinto da tutti gli altri.

Questa separazione delle previsioni scientifiche dalla congerie delle prognosi non potrà essere accettata da chi rifiuta il determinismo e "non trova soddisfacente" la sistemazione logica del problema dell'induzione, o dubita addirittura della possibilità di formularlo.[36] Un tale problema verte di per se stesso sul contrasto di fondo tra idealismo e materialismo: ma in questo contesto non ci è possibile affrontare problemi teoretici fondamentali di questo tipo, per così dire *en passant:* ci basta mostrare che la teoria della verità obiettiva non solo è la sola teoria della verità possibile e corretta sul terreno della filosofia del materialismo dialettico, ma è altresì una teoria conseguente e compiuta, capace di risolvere tutte le questioni che le si presentano e di confutare vantaggiosamente le argomentazioni degli avversari.

6. La definizione della verità obiettiva e l'antinomia semantica.

Nella sua opera *Pojecie prawdy w jezy ach nau deducyjnych*[48]*,* che svolse un ruolo fondamentale nello sviluppo delle concezioni dei semantici del Circolo di Vienna, Alfred Tarski riassume in questo modo il risultato della sua indagine sulla possibilità di dare una definizione del concetto di verità sulla base del linguaggio comune:

"Nel

1 l'oggetto delle nostre considerazioni è il linguaggio comune. Il risultato cui esse conducono è completamente negativo: non solo la definizione del concetto di verità, ma il suo stesso uso coerente e conforme alle leggi della logica, appaiono, rispetto al linguaggio comune, impossibili."

La definizione cercata da Tarski è una definizione capace di accordarsi con l'uso comune del concetto di verità e dalla quale, mediante opportune sostituzioni, si possano ricavare definizioni parziali del tipo: "la proposizione 'nevica' è vera, se e soltanto se nevica; "la proposizione 'il numero n_t è uguale al numero n_2' è vera, se e soltanto se il numero n_t è uguale al numero n_2"; ecc. In altre parole: si ricerca una definizione capace di accordarsi con la teoria della verità obiettiva (e la teoria del rispecchiamento), e che rappresenti una formulazione *formalmente valida* della definizione *classica* della verità.

L'analisi compiuta da Tarski lo porta alla conclusione che sul terreno del linguaggio comune la definizione classica della verità conduce ad antinomia: egli limita quindi l'indagine successiva al campo dei linguaggi formalizzati. Ricordiamo qui, per evitare malintesi, che l'oggetto della ricerca di Tarski è un

---

[48] *Il concetto della verità nel linguaggio delle scienze deduttive.* (L'opera fu pubblicata in tedesco da L. Blaustein col titolo *Der Wahrheitsbegrijf in den formalisierten Sprachen,* nella rivista "Studia philosophica", Lemberg, 1935, vol. I.) *[N.d.T.]*

metodo, mediante il quale il concetto di verità di una proposizione possa venir definito riguardo a ciascuno dei diversi linguaggi formalizzati, e ciò perché, nella sua teoria il concetto di verità deve essere definito relativamente a ciascun linguaggio.

"Non appena prendiamo in considerazione più linguaggi contemporaneamente, l'espressione 'proposizione vera' cessa di essere univoca; per evitare questa equivocità dobbiamo sostituirla col termine relativo 'proposizione vera nel linguaggio dato'. "[49]

Questa relativizzazione del concetto di verità a un linguaggio determinato non ha nulla a che fare col convenzionalismo, e va riferita, fra l'altro, alla possibilità che una stessa proposizione, variando il significato dei termini dall'uno all'altro linguaggio, muti di senso o cessi del tutto di essere una espressione fornita di senso. Poiché sappiamo che la verità è una proprietà dei giudizi, e appartiene alle proposizioni solo in quanto espressioni dei giudizi nei singoli linguaggi, possiamo prescindere da questa complicazione; Tarski stesso non mette in dubbio che anche le traduzioni corrette di una proposizione vera in qualunque altro linguaggio siano anch'esse vere: così avviene, fra l'altro, che trovare una definizione della verità per le proposizioni di un linguaggio formalizzato significhi trovare una definizione della verità per la classe di proposizioni del linguaggio comune che corrisponde alla traduzione nel linguaggio comune delle proposizioni di quel linguaggio.

Essenziale è invece per noi il fatto che Tarski limita, con riguardo al contenuto, la classe dei giudizi che è possibile qualificare come veri o falsi: innanzitutto, il concetto di verità potrà così essere definito correttamente dal punto di vista formale, e insieme in modo appropriato (cioè nel senso dell'intuizione che trova espressione nella definizione classica), solo in rapporto a proposizioni dei linguaggi formalizzati più "poveri", ossia i linguaggi in cui non appaia un ordine comunque elevato di categorie semantiche.1[37] In alcuni casi la definizione si può ricondurre ai soli concetti strutturali-descrittivi, che per un dato linguaggio descrivono (i) le forme di espressione di cui il linguaggio dispone, (ii) i modi della loro manipolazione formale: ma già nel caso di un linguaggio formalizzato, le cui espressioni *appartengono* a categorie semantiche di ordine comunque elevato, la costruzione della definizione *non riesce*; e come sappiamo, ancor peggiore è il caso del linguaggio comune, in cui si esprimono giudizi che non possono essere ricondotti ad alcuna teoria formalizzata della deduzione.

È ora necessario, per comprendere il vero significato delle conclusioni cui il Tarski arriva (sia di quelle che abbiamo esposto, sia delle altre che vedremo

[49] *Op. cit.,* p. 111.

nel seguito di questo capitolo), formarsi un idea precisa della natura delle sue ricerche. La definizione di un concetto consiste in generale nel ricondurre questo concetto ad altri: per poter decidere se il problema di formulare la definizione di un determinato concetto è solubile o no, dobbiamo stabilire innanzitutto i concetti di cui ci è lecito servirci per questa formulazione. La definizione della verità (rispetto alle proposizioni di un determinato linguaggio formalizzato) va cercata e formulata, per Tarski, *nel metalinguaggio* del linguaggio dato. La concezione, secondo noi errata di Tarski, è che il metalinguaggio (il linguaggio in cui si parla di un linguaggio dato) costituisca in linea di principio la *morfologia* del linguaggio dato, o linguaggio-oggetto. Al metalinguaggio appartengono tre categorie di espressioni, (i) espressioni logiche generali, ricavabili da un sistema di logica matematica sufficientemente sviluppato; (ii) espressioni descrittive della forma (struttura) delle espressioni del linguaggio-oggetto; (iii) espressioni del linguaggio-oggetto medesimo, o espressioni equivalenti che ne rappresentano la traduzione nel metalinguaggio. Tarski si pone ora il compito di costruire la definizione dell'espressione "proposizione vera" *con l'aiuto di espressioni appartenenti a queste tre categorie*.

Il terreno dell'indagine è dunque dato dal metalinguaggio. Il metalinguaggio, come il linguaggio formalizzato da esso descritto, ha una capacità espressiva delimitata, e quanto meno non può esprimere qualunque cosa: Tarski sottolinea questo aspetto come il vantaggio fondamentale del metalinguaggio, che lo preserva precisamente dal sorgere di antinomie. Le espressioni semantiche che descrivono il rapporto tra le espressioni del linguaggio-oggetto e gli oggetti *non* appartengono al metalinguaggio[50], tra queste, l'espressione "realtà" e le espressioni mediante le quali questa potrebbe essere definita. L'essenziale per il tentativo di Tarski è che la formulazione della definizione del concetto di verità avviene senza usare il concetto di "realtà", e senza fare intervenire alcun concetto che descriva il rapporto tra le espressioni del linguaggio-oggetto e gli oggetti cui esse si riferiscono.

Tarski mostra ora che: (i) non è possibile costruire cogli strumenti indicati una definizione del concetto di verità tale che, in rapporto a qualunque proposizione di un linguaggio formalizzato "ricco" (con categorie semantiche di ordine elevato), sia possibile ricavarne una definizione parziale, la quale indichi che la proposizione data è vera se, e soltanto se, le cose stanno come in essa è detto, ossia, in una parola, *non è possibile costruire una definizione del-*

[50] Solo dopo che l'esempio del concetto di verità mostrò l'impossibilità di definire i concetti semantici per mezzo dell'apparato concettuale del metalinguaggio, che abbiamo qui indicato, Tarski passò a introdurre nel metalinguaggio alcuni concetti semantici, *indipendentemente da altri concetti dello stesso tipo,* e mediante assiomi di tipo particolare che ne determinano il senso.

la verità oggettiva. Il presupposto che questa definizione possa essere data conduce a contraddizione; (ii) che è tuttavia possibile operare in modo conseguente e corretto (e in accordo con le intuizioni "classiche") col concetto di verità, anche nel caso di proposizioni dei linguaggi formalizzati "ricchi", se, senza definire questo concetto, si introduce tuttavia nel metalinguaggio come termine primario un termine ad esso corrispondente.

Riguardo invece al linguaggio comune — cioè al linguaggio di cui ci serviamo nella prassi quotidiana e nella maggior parte delle scienze — non solo fallisce ogni tentativo di costruire una definizione formalmente corretta e tale da corrispondere all'intuizione che una proposizione vera è una proposizione che rispecchia la realtà: ma lo stesso semplice operare col concetto di verità, se ad esso viene attribuito proprio *questo* significato intuitivo, conduce ad antinomia. In parole più semplici: riguardo alle proposizioni del linguaggio comune il concetto di verità obiettiva è privo di senso.

La scoperta dell'antinomia che nasce sulla base di una determinata teoria deve condurre, o all'eliminazione dell'antinomia mediante la correzione di errori concettuali che siano intervenuti nell'elaborazione del' la teoria, o all'abbandono completo della teoria stessa. La contraddizione dialettica non ha qui nulla a che fare, e non vi è dubbio possibile sul fatto che una teoria internamente contraddittoria, intrinsecamente antinomica, è erronea e falsa. Il principio della non-contraddittorietà logica del sistema vale assolutamente anche per il materialismo dialettico, e la dialettica marxista non implica il rifiuto della logica formale. Questo problema del rapporto della dialettica con la logica formale è uno dei problemi centrali della dialettica marxista, e non è certo possibile affrontarlo e risolverlo *à coté* in una monografia dedicata ad altra questione. Poiché lo tocchiamo solo di passaggio, basterà osservare che se l'espressione "dialettica" ha nei classici del marxismo diversi significati, mai però essa implica l'ammissibilità della contraddizione nel senso della contraddittorietà logica di un sistema concettuale. E che una tesi, dalla quale si possono derivare due conclusioni contraddittorie (ossia due giudizi uno dei quali afferma ciò che l'altro nega), sia falsa, è un principio di cui troviamo continua applicazione nei testi classici del materialismo dialettico, dove la contraddizione logica appare come prova dell'insostenibilità di un sistema. Quando Engels nell'*Antidühring* rimprovera al pensiero metafisico di non vedere l'unità e la lotta degli opposti, egli non rinuncia per questo a denunciare l'avvolgersi nelle contraddizioni, la contraddizione logica: così egli dice, proprio nello stesso passo, che il c.d. senso comune è buono per le faccende domestiche, ma non appena si arrischia nel vasto mondo "si avvolge in contraddizioni insolubili, giacché non vede, al di là delle cose singole, il loro nes-

so.“[51] Poco più oltre, e in un contesto simile, il sistema hegeliano è oggetto di un giudizio negativo per la sua contraddittorietà interna:

“Il sistema di Hegel fu come tale un colossale aborto, ma fu anche l'ultimo del suo genere: il fatto è che esso era affetto da una *contraddizione interna insanabile…*”[52]

Espressioni come “insolubile”, “insanabile”, si riferiscono ovviamente al fatto che la contraddizione di questo tipo, la contraddizione logica, è inammissibile. Sarebbe altrettanto facile che inutile elencare altre decine di esempi di questo tipo, e anche questi due sono stati addotti solo come illustrazione di un principio già ovvio.

Un altro campo nel quale potrebbero sorgere equivoci è quello dell'uso del principio di contraddizione nella prova. Anche qui la contraddizione logica non ha nulla a che vedere con la contraddizione dialettica, e vediamo i classici del marxismo far uso dell'argomentazione apagogica, che sarebbe impossibile senza il riconoscimento del principio di contraddizione, dimostrando l'assurdità di una tesi avversaria mediante la messa in evidenza di contraddizioni del suo apparato dimostrativo o la deduzione da essa di conseguenze in contrasto con la tesi. Per rendere la cosa ancor più evidente, scegliamo anche qui un solo esempio tra i moltissimi che si potrebbero trovare: la polemica condotta da Stalin nel suo lavoro *Anarchia o socialismo?* contro gli anarchici, che contemporaneamente accusavano la dialettica di essere una derivazione della teoria dei cataclismi di Cuvier, e il marxismo di appoggiarsi dogmaticamente al darwinismo:

"Cuvier nega l'evoluzione darwiniana, egli ammette soltanto i cataclismi, e il cataclisma è una esplosione *inaspettata,* generata da cause *ignote.*

Gli anarchici dicono che i marxisti *si associano a Cuvier* e di conseguenza *respingono il darwinismo.*

Darwin nega i cataclismi di Cuvier, egli ammette l'evoluzione graduale. Ed ecco quegli stessi anarchici affermare che 'il marxismo si appoggia al darwinismo ed ha un atteggiamento acritico verso di esso', cioè i marxisti *negano i cataclismi di Cuvier*.

In una parola gli anarchici accusano i marxisti di associarsi a Cuvier e li rimproverano contemporaneamente di associarci a Darwin e non a Cuvier.[53]"

---

[51] F. Engels, *Antidühring,* Roma, 1950, p. 28.
[52] *Ibid.,* p. 31. (Sottolineatura mia, A. S.)
[53] G. V. Stalin, *Opere complete,* vol. I, Roma, 1949, pp. 348-9.

Dal complesso dell'argomentazione si ricava chiaramente che Stalin mostra la contraddizione nella dimostrazione dei suoi avversari, e che questa contraddizione vale come prova della falsità dell'intera dimostrazione.

Se dunque è possibile dimostrare che la definizione classica della verità, e insieme ad essa, la teoria della verità obiettiva, conduce a contraddizione, se ne deve concludere che l'intera teoria è insostenibile: è necessaria quindi un analisi approfondita, che ci permetta di valutare correttamente le argomentazioni riguardanti l'aspetto ora esaminato della teoria della verità.

Esaminiamo la dimostrazione tarskiana dell'antinomia che necessariamente deriverebbe dalla costruzione di una definizione della verità, rispondente all'intuizione classica, sul terreno del linguaggio comune.

Il tentativo di Tarski di costruire una definizione corretta della verità prende le mosse dalla seguente affermazione, che si ricollega direttamente alla classica definizione di Aristotele[38]:

"*(1) Una proposizione vera è una proposizione la quale afferma che qualcosa sta in un certo modo, e quel qualcosa sta in quel modo.*"[54]

Egli osserva ora che il significato intuitivo e l'intenzione generale di questa affermazione sono bensì chiari, ma che essa è formalmente scorretta, compito della definizione sarà quello di precisare l'intenzione e darle una espressione formalmente corretta.[39]

"Come punto di partenza — scrive Tarski — si offrono ora talune proposizioni di carattere speciale, che possono valere come definizioni parziali della verità di una proposizione, o meglio, come esplicazioni di diverse locuzioni del linguaggio concreto, della forma 'x è una proposizione vera'. Lo schema generale di questo tipo di proposizione si presenta come:

(2) *x è una proposizione vera se e solo se p*; per ottenere delle indicazioni concrete, si sostituisca in questo schema, al posto del simbolo 'p' una proposizione qualunque, e al posto di 'x' un nome qualunque di questa proposizione."[55]

L'espressione (2) non è una proposizione, ma una funzione o schema proposizionale: la sostituzione di proposizioni concrete al posto di "p" e del loro nome al posto di "x" ci dà invece delle proposizioni, che valgono come *definizioni parziali* della verità di una proposizione, e indicano in che cosa consista la verità della proposizione sostituita. La definizione cercata della verità dovrebbe poi essere una generalizzazione di queste definizioni parziali, ciascuna delle quali si ridurrebbe a suo caso particolare.

---

[54] A. Tarski, *op. cit.,* p. 8.
[55] *Ibid.*

Nello schema (2) possiamo sostituire la “x” con c.d. “nomi di designazione” (nomi di proposizioni, o di altre espressioni consistenti di virgolette e dell'espressione designata, che è posta fra esse), oppure con c.d. nomi strutturali-descrittivi di proposizioni. Il primo caso corrisponde a una formulazione del nome della proposizione basata sulla differenza nell'uso delle parole che nella terminologia medioevale veniva indicata coi termini di *suppositio formalis* e *suppositio materialis*. Se l'espressione (il nome) è usata *in suppositione formali* essa designa l'oggetto denominato col nome stesso (per esempio, “Varsavia è la capitale della Polonia”); se invece essa è usata *in suppositione materiali, designatum* del nome è il nome stesso, come serie determinata di tratti di penna, o di oscillazioni sonore, ecc. (per esempio, “'Varsavia è una parola composta di tre sillabe”). Nel nome di designazione le virgolette indicano che l'espressione posta tra di esse sta *in suppositione materiali*. Operando dunque la sostituzione voluta nell'espressione (2) mediante l'uso di un nome di designazione si otterrà per esempio:

“(3) '*Nevica*' *è una proposizione vera se e solo se nevica*.”[56]

I nomi strutturali-descrittivi consistono nell'indicazione delle parole di cui è composta l'espressione designata, e dei segni di cui queste parole si compongono e del loro ordine: in questo secondo caso, sostituendo la “x” nella (2) con l'indicazione strutturale-descrittiva della proposizione sostituita in “p”, otteniamo dalla (2) un altra definizione parziale:

“(4) *Un espressione, costituita di una parola composta dalle lettere successive Enne, E, Vi, I, Ci, A*[57]*, è una proposizione vera, se e solo se nevica*.”[58]

Tarski dichiara ora che “proposizioni analoghe alla (3) e alla (4)… sembrano accordarsi pienamente col significato della parola 'vero' quale emerge nella formulazione in (1)”, e in generale non lasciano alcun dubbio sulla chiarezza del loro contenuto e la correttezza della loro forma. Tuttavia, come egli dimostra, esse possono condurre, sotto determinate condizioni, a contraddizione.

Una definizione generale sembra potersi ottenere attraverso la generalizzazione delle formule analoghe alla (3) e alla (4). Sostituiamo nella (3), al posto dell'espressione “nevica” che vi appare due volte, una tra virgolette e una senza, la variabile “p”: e si stabilisca che la nuova formula è valida per tutti i valori della variabile. Si ottiene così la formula

(5) *Per qualunque p — 'p' è una proposizione vera, se e solo se p*,”[59]

---

[56] *Ibid.,* p. 9.

[57] Enne, E, Vi, I, Ci, A sono *designazioni* delle singole lettere dell'alfabeto; la costruzione di un nome strutturale-descrittivo non può avvenire senza la loro introduzione: Tarski dà loro una forma diversa da quella (grafica) delle lettere corrispondenti, per evitare l'equivoco tra le lettere stesse e i simboli che le designano.

[58] *Op. cit.,* p. 10.

la quale però non è ancora una definizione generale dell'espressione “x è una proposizione vera”, perché il campo delle possibili sostituzioni di “x” è limitato ai nomi di designazione. Considerando però che a ogni proposizione corrisponde un suo nome di designazione, si può giungere alla formulazione più generale

“(6) *Per qualunque x — x è una proposizione vera se e solo se, dato un certo p, x è identico a 'p' e insieme è p.”*[60]

Questa appare, a prima vista, una definizione chiara, formalmente corretta, e capace di accordarsi col significato obiettivo della verità. Ma un analisi più approfondita mostra che sia le formule analoghe alla (3) e alla (4), sia lo stesso operare con la funzione di designazione (le virgolette),[61] che troviamo nelle formule (5) e (6), conducono in determinati casi a contraddizione, nella forma della famosa antinomia del mentitore.

Vediamo innanzitutto come l'antinomia può sorgere sulla base della formula (2); sul terreno della concezione classica della verità essa è, secondo Tarski, inevitabile.

“Sono noti alcuni casi — scrive Tarski — in cui affermazioni di questo stesso tipo, in unione con altre premesse, intuitivamente non meno evidenti, conducono ad aperta contraddizione, e precisamente alla c.d. *antinomia del mentitore*. Diamo qui una formulazione semplicissima di questa antinomia, dovuta a J. Lukasiewicz.

Per maggior perspicuità adottiamo il simbolo 'c' come abbreviazione tipografica dell'espressione '*la proposizione stampata in questa pagina, terza riga dall'alto'.* Consideriamo ora la seguente proposizione:

c non è una proposizione vera[62]

Tenendo conto del significato del simbolo 'c' possiamo stabilire empiricamente che:

(α) '*c non è una proposizione vera*' *è identico a c.*

Introduciamo ora il nome di designazione della proposizione c (o qualunque altro suo nome) in una esplicazione della forma (2). Otteniamo:

---

[59] *Ibid.,* p. 12.
[60] *Ibid.*
[61] Tarski ha osservato più avanti *(op. cit.* p. 12) che i nomi di designazione devono essere trattati come composti sintattici, di cui fanno parte tanto le virgolette quanto le espressioni poste fra di esse. Se il simbolo *“p” non* è da considerarsi come un composto sintattico non è possibile alcuna sostituzione della variabile *p:* nella (5) e nella (6) il simbolo *“p”* va considerato come una funzione con una variabile proposizionale come argomento, e le cui parole sono nomi di designazione di proposizione (per esempio: “la neve e bianca").
[62] Proprio questa proposizione si trova nel testo originale alla riga 3 della pagina indicata.

(β) '*c non è una proposizione vera*' *è una proposizione vera, se e solo se c non è una proposizione vera.*

Le due premesse (α) e (β) danno insieme immediatamente una contraddizione:

c e una proposizione vera, se e solo se c non è una proposizione vera."[63] [40]

Tarski spiega immediatamente l'origine di questa contraddizione:

L'origine della contraddizione non è difficile a scorgersi: nel costruire l'affermazione (β) abbiamo introdotto nello schema (2), al posto del simbolo p, una espressione che contiene a sua volta il termine proposizione vera (per cui l'affermazione ottenuta, a differenza per esempio della (3) e della (4), non può più valere come definizione parziale della verità). Ma non vi e alcun motivo ragionevole che permetta di stabilire l'inammissibilità di sostituzioni di questo tipo."[64]

Nel seguito si mostra poi che l'antinomia si produce anche in uno schema in cui l'espressione "proposizione vera" non ricorre affatto:

"L'uso della funzione di designazione ci espone al pericolo di restare involti in diverse antinomie semantiche, e per esempio nell'antinomia del mentitore: ciò vale anche nel caso in cui, facendo valere la massima cautela, facciamo uso soltanto di proprietà delle funzioni in questione la cui evidenza è pressoché immediata. In particolare, l'introduzione della funzione di designazione con argomento variabile conduce a una formulazione dell'antinomia del mentitore che, a differenza di quella vista, non implica menomamente l'uso del termine 'proposizione vera'. Diamo un abbozzo di questa formulazione:

il simbolo 'c' sia un abbreviazione tipografica dell'espressione '*la proposizione stampata in questa pagina, alle righe 14 e 15 dall'alto.*'[65] Consideriamo ora la seguente proposizione:

per qualunque p — se c è identico alla proposizione 'p' allora non p (assumendo la (6) come definizione della verità, questa proposizione significa che c non è una proposizione vera).

Si constata empiricamente che:

(α) *la proposizione 'per qualunque p — se c è identico alla proposizione 'p', allora 'non p', è identica a c.*

Facciamo poi soltanto quest'altra ipotesi, che si riferisce alla funzione di designazione come tale e non pare possa sollevare dubbi:

---

[63] A. Tarski, *op. cit.*, pp. 10-11.
[64] *Ibid.*, p. 11.
[65] Proprio questa proposizione si trova, nel testo originale, alle righe 14 e 15 della pagina indicata.

(β) *per p e q qualunque — se la proposizione 'p' è identica alla proposizione q, allora è p se, e solo se, q.*

Dalle premesse (α) e (β) si deduce facilmente, in base a leggi logiche elementari, una contraddizione."[66]

Qual è ora l'origine di questa contraddizione? Non è difficile rendersi conto che essa consiste nella duplice funzione svolta dal simbolo *c*, che appare una volta come nome di una proposizione, e un altra volta come parte di quella proposizione. Tarski tuttavia, generalizzando le conclusioni ottenute, costruisce l'ipotesi che l'antinomia sia inevitabile sulla base di un linguaggio "universalistico,"[41] quale è il linguaggio comune, che oltre a qualsivoglia proposizione e altre espressioni contiene anche i nomi di quelle proposizioni ed espressioni, e altresì proposizioni che comprendono questi nomi, e espressioni semantiche come "proposizione vera", "nome", "designare", ecc. Altrimenti accade invece nel linguaggio delle scienze deduttive,[67] la cui struttura è rigorosamente "ordinata", la possibilità che si presenti l'antinomia del mentitore è esclusa dalla distinzione esplicita tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio.[42] Il linguaggio di cui si parla (linguaggio-oggetto) si trova allora per così dire a un livello diverso da quello del linguaggio in cui si parla (metalinguaggio): e la distinzione rigorosa delle espressioni del metalinguaggio da quelle del linguaggio-oggetto, escludendo la possibilità che una proposizione di questo sia fatta identica a una di quello che affermi qualcosa della prima, rende impossibile, come si è detto, il verificarsi dell'antinomia del mentitore.

Da tutto ciò il Tarski trae la conclusione, di portata estremamente grave, che la formulazione di una definizione *corretta* della verità, sul terreno di un linguaggio "universalistico" quale il linguaggio comune, è impossibile. Nel corso successivo della sua indagine egli dimostrerà come, mediante l'introduzione e preliminare definizione del concetto di *adempimento* nel metalinguaggio, sia possibile definire il concetto di "proposizione vera nel linguaggio dato" per i linguaggi formalizzati più poveri; e giustificherà insieme la conclusione negativa, già accennata più avanti, per i linguaggi formalizzati che contengono categorie semantiche di ordine più elevato. Questi elementi dell'indagine di Tarski, di grande interesse dal punto di vista della teoria della deduzione, hanno tuttavia qui per noi un rilievo secondario: e possiamo rinunciare ad addentrarvici, anche in considerazione del fatto che ciò esigerebbe l'intro-

---

[66] *Op. cit.,* pp. 14-15.

[67] I linguaggi delle scienze deduttive sono per Tarski *linguaggi formalizzati,* ossia linguaggi costruiti artificialmente, " nei quali il senso di ogni espressione è determinato univocamente dalla sua figura". Questi linguaggi dovrebbero essere costruiti "per poter sviluppare sul loro terreno *scienze deduttive formalizzate;* linguaggio e scienza si sviluppano insieme e formano un intero, di modo che si parla del linguaggio di questa o quella scienza deduttiva". (Cfr. A. Tarski, *op. cit.,* p. 20.)

duzione di un complicato, apparato di logica matematica.[43] Torniamo piuttosto ai risultati generali che si possono trarre da questa indagine riguardo alla definizione classica della verità nel linguaggio *comune.*

Tutta la serie delle sottili considerazioni di Tarski conduce, riguardo al linguaggio comune, a una conclusione: in un linguaggio, nel quale sia possibile costruire una proposizione che affermi qualcosa sul proprio valore di verità, "è impossibile non solo definire il concetto di verità, ma anche operare con questo concetto in modo conseguente e in conformità con le leggi della logica". Nella valutazione della verità di una proposizione, il cui contenuto è un affermazione sulla verità di quella medesima proposizione, sta l'essenza dell'antinomia del mentitore in tutte le sue formulazioni, sia quella presentata da Mostowski nella sua *Logica matematica*, "la proposizione che scrivo in questo momento è falsa", sia in quella data da Russell (vedi nota [40]), sia nella formulazione proveniente da Lukasiewicz, in cui si considera la verità della proposizione *c*, che dice che *c* (cioè se medesimo) non è una proposizione vera.

La cosa sarebbe dunque ben semplice: poiché l'universalità degli uomini non può ovviamente conciliarsi tanto facilmente e senza danno coll'impossibilità di distinguere la verità dalla non-verità sul terreno del linguaggio comune, non ci resta, se vogliamo preservare il senso dell'espressione "proposizione vera", che "delimitare" l'uso lecito del linguaggio.

Ma precisamente, il linguaggio comune non è tra quelli che sono stati costruiti in conformità a determinate prescrizioni, cosicché non appare pienamente comprensibile il contenuto stesso del postulato, secondo cui alcune espressioni dovrebbero esserne eliminate. Se dunque non ci è possibile "vietare" semplicemente l'uso delle proposizioni in questione, non resterà altro che tornare ancora una volta sul problema della loro verità.

Come abbiamo ormai stabilito, "verità" e "falsità" sono *stricto sensu* carattere dei giudizi, e si riferiscono in via secondaria alle proposizioni solo nella misura in cui queste sono espressioni dei giudizi: "proposizione vera" vale altrettanto che "espressione di un giudizio vero", e una proposizione falsa è l'espressione di un giudizio falso. Questo *e soltanto questo* è il significato che gli attributi "vero" e "falso" possono assumere in rapporto alle proposizioni.

Il giudizio — afferma poi la teoria del rispecchiamento — è il momento singolo del rispecchiamento della realtà obiettiva, della sua riproduzione intellettuale. Il giudizio vero è una riproduzione fedele della realtà obiettiva, la sua descrizione fedele sotto un certo aspetto e in una certa misura; il giudizio falso è un immagine infedele della realtà: ma nell'uno e nell'altro caso, carattere essenziale del giudizio è il permanere della relazione del "ripro-

durre" rispetto alla realtà obiettiva. La verifica consiste nella constatazione della relazione di accordo o di disaccordo dell'immagine con la condizione reale di eventi che essa "riproduce" o "ritrae". Se chiamiamo ora *diretta (dando a questo termine un significato particolare*), l'immagine che non si riferisce a una situazione obiettiva attraverso la dichiarazione della verità o falsità di un altro giudizio, possiamo dire che in questo caso il giudizio ritrae direttamente la realtà obiettiva. "La neve è bianca", "4 è numero pari", "la cornacchia è bianca" sono in questo senso immagini dirette del contenuto effettuale obiettivo, in parte fedeli, in parte no.

Ma il giudizio può ritrarre rapporti obiettivamente esistenti anche *indirettamente* (nel senso specifico che attribuiamo qui a questo termine), quando cioè ritrae il rapporto, di accordo o disaccordo, che viene obiettivamente a crearsi tra un giudizio e il suo oggetto. Il giudizio "è vero che ieri ho visto Jan" rispecchia fedelmente, o anche no, il rapporto che obiettivamente si produce tra il giudizio "ieri ho visto Jan" e la condizione reale di eventi che ieri ha avuto luogo. Di questa condizione reale di eventi il primo giudizio è *indirettamente* un immagine fedele, oppure falsa. Gli anelli indiretti della catena possono essere moltiplicati all'infinito ("Non è vero, che sia vero, che…"), il che sarebbe qui, ovviamente, un operazione oziosa.

Essenziale è invece questo: l'ultimo gradino di questa scala comunque prolungata di immagini indirette deve essere un giudizio che rispecchia direttamente la realtà: solo in questo caso, infatti, si ha una relazione obiettivamente esistente di accordo o disaccordo tra questo giudizio e la realtà, e la riproduzione, fedele o falsa, di questo rapporto costituisce l'immagine, fedele o falsa, della realtà.

Movendo da questa premessa esaminiamo ora il detto "io mento" del valente Epimenide cretese, come pure l'opinione di chi, stabilito che *c* è un abbreviazione tipografica della proposizione scritta alla riga 3 di una certa pagina scrive contemporaneamente in questa riga "*c* non e una proposizione vera". Queste proposizioni non riproducono direttamente la realtà, perché il loro contenuto immediato è un affermazione riguardante il valore logico di proposizioni: di conseguenza, per essere immagini della realtà, o più propriamente espressioni di giudizi che la riproducono, dovrebbero essere delle immagini indirette, cioè contenere in ultima analisi un affermazione sul valore logico di giudizi che costituiscano rispecchiamento diretto della realtà. Ma neppure questo è il caso, perché esse affermano qualcosa riguardo al *loro proprio* valore logico: a rigore perciò esse non rispecchiano né fedelmente ne infedelmente una condizione di eventi obiettivamente data. Affermano di se medesime, che non sono un rispecchiamento fedele della realtà: ma in effetti, *non ne sono rispecchiamento alcuno*. Di conseguenza non possono esse-

re, dal punto di vista della teoria del rispecchiamento, espressione di alcun giudizio, non rappresentando la concrezione verbale di alcuna immagine della realtà.

Finalmente: nella teoria del rispecchiamento, un giudizio non può mai avere come contenuto un affermazione sulla propria verità; proposizioni che hanno per contenuto un affermazione sulla verità di se medesime, non possono essere né vere né false, perché non esprimono alcun giudizio.

Si osservi che ciò non implica assolutamente che *nessuna* proposizione, la quale in qualunque modo “affermi qualcosa di se stessa”, non possa essere né vera né falsa. La proposizione “in questo momento io parlo italiano” rispecchia fedelmente il rapporto che esiste fra lei stessa e l'idiomatica, la grammatica e la sintassi della lingua italiana, ed è pertanto una proposizione vera, che ritrae *direttamente* (nel senso sopra indicato) questo rapporto — ossia, non attraverso un giudizio sul valore di verità di una qualsiasi altra proposizione. Ciò che abbiamo posto in questione è unicamente la possibilità di attribuire un valore logico (valore di verità) alle proposizioni che hanno per contenuto un affermazione sul proprio valore logico, come è il caso delle proposizioni che troviamo alla base dell'antinomia del mentitore.

A ciascun giudizio si possono far corrispondere più proposizioni che lo esprimono — ma non viceversa, non tutto ciò che ha la forma grammaticale di una proposizione è perciò stesso l'espressione di un giudizio. Similmente, non tutto ciò che ha la forma grammaticale di una designazione nominale designa comunque una cosa, così per esempio l'espressione “legno di ferro”. Le proposizioni su cui si basa l'antinomia del mentitore (in qualunque sua formulazione), “appartengono” alla lingua nello stesso senso in cui vi appartengono le designazioni nominali “legno di ferro”, “la metà più piccola della mela”, ecc. — ossia in quanto (i) sono composte di elementi della lingua in questione, e (ii) sono strutturalmente irreprensibili. Servendoci di un analogia con quanto troviamo nel campo delle designazioni nominali possiamo dire che, come una designazione contraddittoria e “vuota”, ossia non denota alcun oggetto, anche le proposizioni, che affermano qualcosa della verità di se medesime sono “vuote”, perché non esprimono alcun giudizio. Ma se a queste proposizioni non deve essere attribuito valore logico positivo o negativo, l'antinomia del mentitore viene a cadere.

L'argomentazione ora esposta può valere come schema di prova (in questa formulazione certo alquanto impreciso e gravato di diverse manchevolezze formali) della tesi che la definizione *classica* della verità (cioè la definizione *classica della verità dei giudizi)* può venire applicata con successo al linguaggio comune, sotto la condizione che nello schema “'p' è una proposizione ve-

ra se, e solo se, p" la sostituzione di *p* avvenga mediante proposizioni che siano espressioni di giudizi: sotto questa condizione possono essere ammesse tutte le proposizioni ricavabili dallo schema. In altre parole: il concetto della verità obiettiva è fornito di significato anche nel linguaggio comune — nel linguaggio che parliamo "*comunemente*" nella vita quotidiana e nella scienza.

I linguaggi formalizzati delle scienze deduttive sono frammenti del linguaggio comune (o se si preferisce: sono tutti traducibili nel linguaggio comune[68]): tutto ciò che si è detto sulla possibilità di una definizione della verità nel linguaggio comune vale quindi anche per i linguaggi formalizzati. Tarski provava l'impossibilità di formulare una definizione della verità nei metalinguaggi "ricchi" mostrando, come si è accennato, l'antinomia cui conducono i presupposti che renderebbero possibile la costruzione della definizione. In particolare si dimostra che se fosse possibile definire nel metalinguaggio la classe delle proposizioni vere nel linguaggio-oggetto, sarebbe anche possibile costruire una proposizione del metalinguaggio che affermi la falsità di se medesima[69]: e come è noto questa proposizione, sia che fosse considerata vera, che la falsa, condurrebbe a contraddizione.

Abbiamo visto però come, senza giungere a contraddizione, sia possibile negare un valore di verità, *sia positivo che negativo,* a una siffatta proposizione, in virtù della considerazione che essa non esprime alcun giudizio nel senso della teoria del rispecchiamento. Una definizione della verità in accordo con la teoria della verità obiettiva e quindi con la teoria del rispecchiamento, qualunque siano i mezzi con l'ausilio dei quali viene costruita, dovrà esser tale da escludere dalla comprensione nella classe delle proposizioni vere *tanto una proposizione siffatta quanto la sua negazione*: su questa base l'antinomia del mentitore (che svolge un ruolo tanto fondamentale nella dimostrazione di Tarski) non potrà in alcun modo presentarsi.

La costruzione di una definizione della verità rispetto ai linguaggi formalizzati "ricchi" *nel metalinguaggio,* o la possibilità di fatto di questa costruzione, *non* discende in alcun modo da quanto abbiamo esposto qui sopra. Per i linguaggi formalizzati "poveri" questa costruzione è riuscita — ossia si è potuta dare una definizione capace di accordarsi con la teoria del rispecchiamento, e che contemporaneamente riconduce il concetto della verità a concetti di natura logica, tratti dal campo della morfologia del linguaggio e dal linguaggio-oggetto in questione. Ma una riduzione di questo tipo non è necessaria alla prova della tesi che la definizione della verità obiettiva, come definizione

---

[68] Non prendiamo in considerazione, come fa anche Tarski, linguaggi formalizzati le cui espressioni sono prive di qualunque senso intuitivo.

[69] Rinunciamo a dare i particolari di questa dimostrazione. Ma v. la nota [43] e l'opera ivi citata del Tarski.

del tipo classico, formalmente corretta e concepita in conformità con la teoria del rispecchiamento, non conduce ad antinomia.[70]

Abbiamo ormai un panorama delle principali tesi avverse alla teoria della verità obiettiva per il lato negativo: le difficoltà sollevate contro la nostra teoria. Chiudiamo questo capitolo con una breve critica del lato positivo — le concezioni proposte per il problema della verità. Tuttavia, poiché la seconda parte di questo libro sarà dedicata alla critica dettagliata delle concezioni idealistiche contemporanee, ci limiteremo qui a poche osservazioni sintetiche e di carattere generale.

7. La teoria della verità obiettiva e le c.d. definizioni non-classiche della verità.

Avevamo preso le mosse dalla considerazione che nel problema della verità emerge, in forma specifica, il contrasto generale del materialismo con l'idealismo. La verità può essere concepita fondamentalmente in due modi: come proprietà dei giudizi che si accordano con la realtà, ovvero come proprietà dei giudizi che si accordano con la coscienza — ossia coi suoi principi e norme. Nel primo caso abbiamo una concezione materialistica — la teoria della verità obiettiva, detta spesso anche concezione classica della verità; nel secondo, una concezione idealistica, e questa si appoggia alle c.d. definizioni non-classiche della verità.

Non basta però osservare che la contrapposizione generale del materialismo e dell'idealismo trova espressione *anche* nella teoria della verità. Come notavamo all'inizio di questo capitolo, è questo un settore particolarmente delicato e importante: i teorici borghesi mascherano talora il loro idealismo proclamando l' "indifferentismo metafisico" ecc., o ammettendo addirittura l'insostenibilità dell'idealismo soggettivo, ciò che vela con successo la sostanza della questione al lettore meno provveduto. E tuttavia proprio nella teoria della verità la distinzione in due campi è più chiara e netta che altrove, e la mistificazione filosofica più difficile, ed è possibile vedere tutti gli "antiidealisti", che sono poi idealisti nascosti, levarsi come un sol uomo contro la teoria materialistica della verità obiettiva.

---

[70] In epoca successiva alla redazione dell'opera qui discussa il Tarski ha abbandonato il punto di vista che negava la possibilità di definire il concetto di verità delle proposizioni di un linguaggio formalizzato "ricco" nel metalinguaggio del linguaggio stesso. (L'importanza di questo punto per il problema che qui ci interessa e tuttavia solo marginale). In particolare, si ammette la possibilità della definizione purché ci si serva per costruirla della categoria semantica di ordine transfinito, con la conseguenza che, pur avendo il linguaggio-oggetto ordine infinito, il metalinguaggio si dimostra sempre più ricco di esso. L'idea centrale di Tarski è pertanto che la definizione possa essere data solo in un metalinguaggio più ricco del linguaggio-oggetto: ma anche questo nuovo punto di vista non muta la posizione di Tarski rispetto al problema che ci interessa dell'applicabilità del concetto di verità al linguaggio' comune, che "comprende tutto", e non può quindi ammettere un metalinguaggio esteso al di là della sua sfera.

Chiediamoci che cosa rappresenti questa teoria dal punto di vista dell'idealismo, e quali tesi filosofiche essa porti necessariamente con sé. Dopo tutto ciò che si è detto, è facile rispondere alla seconda domanda, il riconoscimento dell'esistenza di una verità obiettiva implica: (i) l'esistenza obiettiva della realtà, che è oggetto della conoscenza; (ii) l'idea che la conoscenza sia un rispecchiamento di questa realtà, la quale ha dunque non solo il carattere dell'obiettività, ma anche quello della conoscibilità; (iii) la definizione della verità come proprietà del giudizio che rispecchia fedelmente il reale (ovvero, si accorda con esso). Insomma: una presa di posizione *conseguente* per la teoria della verità obiettiva presuppone che la realtà materiale sia la sola realtà obiettiva, e porta con sé la soluzione materialistica delle questioni fondamentali della filosofia.

La risposta alla prima domanda è ora altrettanto facile: in tutte queste conseguenze l'idealismo si vede negato radicalmente, e deve quindi contrapporre alla teoria della verità obiettiva le c.d. concezioni non-classiche della verità — che noi chiameremo semplicemente idealistiche.

L'analisi più affrettata di tutte queste concezioni mostra infatti senza difficoltà un tratto comune, che le unisce al di là di molteplici differenze: e questo tratto comune è identificabile proprio nella generale tendenza idealistica, e nella negazione implicita delle tesi materialistiche che si ricavano dalla teoria della verità obiettiva. La negazione della tesi che riconosce la verità del giudizio nell'accordo con la realtà si presenta come conseguenza coerente della negazione della realtà obiettiva, o della sua conoscibilità.

Anticipando su quel che sarà detto più avanti intorno al carattere di classe della teoria della verità obiettiva, osserviamo che l'opposizione idealistica a questa teoria non è priva di radici sociali. Il contrasto del materialismo con l'idealismo non è una disputa su questioni teoriche accademiche e isolate in se stesse, prive di rapporto con la vita e la prassi, ma riguarda problemi i cui riflessi toccano ampiamente le scienze sociali e la prassi stessa, in particolare la prassi della lotta politica. Proprio questo legame della teoria con la prassi, questo ruolo pratico della teoria nelle lotte di classe, che nel sapere borghese è negato o velato, spiega l'asprezza della lotta ideologica condotta in rapporto a questioni teoriche apparentemente astratte; e spiega anche il carattere della lotta che si muove intorno alla teoria della verità obiettiva.

Le conseguenze filosofiche di questa teoria riguardo all'esistenza e alla conoscibilità del reale hanno a loro volta conseguenze di carattere sociale. Su questo tema vogliamo citare un passo particolarmente pregnante e incisivo di Stalin:

“È facile comprendere di quale immensa importanza sia l'estensione dei principi del materialismo filosofico allo studio della vita sociale, allo studio della storia della società, di quale enorme importanza sia l'applicazione di questi principi alla storia della società, all'attività pratica del partito del proletariato.

Se è vero che i legami reciproci tra i fenomeni della natura e il loro reciproco condizionamento rappresentano delle leggi necessarie dello sviluppo della natura, ne deriva che i legami e il condizionamento reciproco tra i fenomeni della vita sociale rappresentano essi pure non delle contingenze, ma delle leggi necessarie dello sviluppo sociale…

Vuol dire che l'attività pratica del partito del proletariato deve fondarsi, non già sui lodevoli desideri di 'individualità eccezionali', né sulle 'esigenze della ragione', della 'morale universale', ecc., bensì sulle leggi dello sviluppo della società, sullo studio di queste leggi.

Proseguiamo. Se è vero che il mondo è conoscibile e se è vero che la nostra conoscenza delle leggi dello sviluppo della natura è una conoscenza valida, che ha il valore di una verità oggettiva, ne deriva che la vita sociale e lo sviluppo della società sono pure conoscibili, e che i dati della scienza sulle leggi dello sviluppo della società sono dati validi, che hanno il valore di verità oggettive.

Vuol dire che la scienza della storia della società, nonostante tutta la complessità dei fenomeni della vita sociale, può diventare una scienza altrettanto esatta quanto, ad esempio, la biologia, capace di utilizzare le leggi di sviluppo della società per servirsene nella pratica.

Vuol dire che, nella sua attività pratica, il partito del proletariato deve richiamarsi, anziché a motivi fortuiti, alle leggi di sviluppo della società e alle conclusioni pratiche che derivano da queste leggi.

Vuol dire che il socialismo, da sogno che era di un migliore avvenire del genere umano, diventa una scienza…

Proseguiamo. Se è vero che la natura, l'essere, il mondo materiale è il dato primo, e la coscienza, il pensiero è il dato secondario, derivato, se è vero che il mondo materiale rappresenta una realtà oggettiva, la quale esiste indipendentemente dalla coscienza degli uomini, e la coscienza è il riflesso di questa realtà oggettiva, ne deriva che la vita materiale della società, il suo essere, è pure il dato primo, mentre la sua vita spirituale è il dato secondario, derivato, che la vita materiale della società è una realtà oggettiva, la quale esiste

indipendentemente dalla volontà degli uomini, mentre la vita spirituale della società è un riflesso di questa realtà oggettiva, un riflesso dell'essere."[71]

Se tali sono le conseguenze filosofiche, e attraverso queste, le conseguenze pratiche e politiche del materialismo, e con esso della teoria della verità obiettiva conseguentemente sviluppata, risulta chiaro anche il carattere di difesa, di opposizione, della lotta idealistica contro la teoria della verità obiettiva.

Le due tesi filosofiche implicite nel punto di vista materialistico-dialettico, che più sono ostiche a ogni forma di idealismo, sono quelle dell'esistenza obiettiva del reale, e quella della sua conoscibilità. Vogliamo ora mostrare brevemente come, nonostante le ampie differenze nella concezione del problema, tutte le c.d. definizioni non-classiche della verità si rivolgono in definitiva contro queste due tesi.

Cominciamo con la *teoria dell'evidenza.* Secondo questa teoria è vero il giudizio che si presenta con tanta evidenza da non poter essere ragionevolmente respinto. Una varietà della teoria si trova presso gli stoici antichi, ma è con Descartes che essa acquista la sua vera importanza: a lui risale la celebre formulazione del criterio della verità di un pensiero nella sua chiarezza e distinzione — "...le cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente... son tutte vere."[72] Che l'identificazione del vero con ciò che appare evidente rappresenti una concezione soggettivistica della verità è cosa chiara: e quando Descartes sposta esplicitamente il centro del problema della relazione del pensiero con la realtà al rapporto del pensiero con la *coscienza*, ciò significa un deciso passaggio dal campo dell'oggettività a quello della soggettività psicologica.

Non è esatto che la teoria dell'evidenza abbia esclusivamente un interesse storico: essa trova un eco in teorie contemporanee della filosofia borghese; a lei si riannodano particolarmente le teorie della verità di Bergson e di Husserl. Ancora più marcata è la sua impronta nella filosofia di Brentano, il cui sviluppo teorico in questa questione rappresenta un passaggio da una definizione di tipo classico a una fondata sulla teoria dell'evidenza.[C44] Brentano, attraverso Twardowski, ha esercitato un profondo influsso sulla filosofia polacca del XX secolo.[45]

Un pensiero vero è un pensiero che noi concepiamo in modo chiaro e distinto: questa è la tesi centrale della teoria dell'evidenza, rispetto alla quale esporremo ora il nostro punto di vista nel modo più breve possibile.[73] Due

---

[71] G. V. Stalin, *Questioni del leninismo,* Roma, 1952, pp. 655-6.
[72] Cartesio, *Meditazioni filosofiche,* Bari, 1949 (trad. di A. Tilgher), "Riassunto delle sei meditazioni che seguono", p. 62.
[73] La nostra critica di questa teoria, e la dimostrazione che essa costringe ad attribuire la verità a giudizi falsi, e viceversa,

più due è uguale a quattro: questo è un pensiero vero — vero perché lo concepiamo in modo *chiaro* e *distinto,* e non possiamo ragionevolmente negarlo. Fondandosi su verità di questo tipo, che si suppone abbiano caratteri *apriori*, la teoria dell'evidenza e quelle che ne derivano giungono a "poggiare l'intera questione sulla testa."

In primo luogo: non è difficile mostrare che l'accentuazione del momento della convinzione soggettiva, che spesso si accompagna ai giudizi veri nella forma del sentimento dell'evidenza, conduce a una falsa *interpretazione* di questo sentimento. Stabilita la sua esistenza, non ci si dice nulla sulla sua genesi: non si vede, che proprio il sentimento dell'evidenza sorge in questi casi dalla molteplice e frequente ripetizione dell'esperienza, dal fatto che *ci siamo abituati,* in una parola, a certi fatti, rapporti e conoscenze. Se questo momento dell'abitudine viene meno, l'evidenza come fatto di esperienza psicologica scompare: verità, che per noi sono del tutto evidenti (per esempio, talune verità logiche), non lo sono per i membri di una comunità primitiva. Tuttavia, non esitiamo un istante ad asserire queste verità come tali: se non lo facessimo, dovremmo ridurci alla squallida posizione del soggettivismo e relativismo estremo. In effetti, questi giudizi non sono veri perché ci appaiono evidenti: ma al contrario: perché sono veri (ossia conformi alla realtà obiettiva, oggetto del nostro conoscere), l'insieme delle nostre esperienze conferisce loro valore di evidenza.

In secondo luogo: giudizi notoriamente falsi possono essere ovvi, e quindi veri in base al criterio dell'evidenza; e ciò accade ogni volta che un giudizio è basato su una convinzione infondata, sulla conoscenza incompleta o deforme della condizione obiettiva di fatto. Che cosa può apparire più ovvio dell'affermazione che la parte è minore del tutto? Eppure quest'affermazione, riferita agli insiemi infiniti, si dimostra falsa, poiché caratteristica di questi insiemi è proprio che, in essi, una parte può essere uguale al tutto (dove "uguaglianza" va intesa come "equipotenza", per esempio, dell'insieme dei numeri pari e dell'insieme dei numeri naturali). Quanti di questi giudizi, che sono apparsi evidenti al cosiddetto buon senso per intere epoche storiche, si sono poi dimostrati come patenti falsità! Così il giudizio che gli abitanti degli antipodi dovessero stare con i piedi verso l'alto, o che il Sole giri intorno alla Terra, ecc. Il progresso della scienza conduce spesso a rovesciare giudizi fino al giorno prima evidenti: ed essi perdono la loro evidenza. Si mostra qui, ancora una volta, che la riduzione del problema della verità al momento dell'e-

---

non è condotta "dall'interno", cioè muovendo dalla sua definizione della verità: al contrario, essa mira qui precisamente a mostrare l'insostenibilità e l'inservibilità di questa definizione (lo stesso si dica per le altre teorie "non classiche" discusse più avanti). Condurre la critica già sulla base della concezione materialistica è tanto più necessario, in quanto i sostenitori di queste definizioni ammettono tacitamente o anche esplicitamente (come lo stesso Cartesio), che "verità" compete ai giudizi in accordo con la realtà: cosicché quel che essi chiamano definizione della verità, [e] per loro, di fatto, il suo criterio.

videnza psicologica conduce inevitabilmente a tesi soggettivistiche e relativistiche estreme, in contrasto con la struttura effettiva del conoscere scientifico.

D'altra parte, una teoria soggettivistica della verità presenta numerosi vantaggi per L'idealismo, in particolare, esso si vede così sbarazzato di alcune delle più gravi obiezioni materialistiche. Poiché tuttavia la deformazione idealistica si manifesta nella teoria dell'evidenza in modo troppo scoperto per evitare di entrare in conflitto col punto di vista scientifico e i suoi postulati, la stessa teoria viene modificata in quella del *consenso universale*, che è bensì una nuova sottospecie della prima, ma il cui idealismo fondamentale agisce in forma più indiretta. Questa nuova teoria permette apparentemente di rinunziare al criterio dell'evidenza come criterio meramente psicologico, in quanto non fa appello al sentimento di evidenza dell'individuo, ma all'accordo o consenso *generale* di un gruppo umano.

Il pensiero vero è un pensiero evidente: questa tesi viene mantenuta, ma con l'aggiunta, che l' “evidenza” va intesa in un senso particolare: non si tratterà infatti dell'evidenza in senso soggettivo, ma di quell'evidenza, la quale fa si che ciascuno, che abbia compreso un certo pensiero, debba riconoscerne la verità. Il postulato dell'evidenza viene cioè modificato per fondare la teoria non sul sentimento individuale, che può essere fallace e basarsi sull'errore, ma sul sentimento generale, che esclude gli errori individuali. Ma non si può fare a meno di aggiungere: forse che è così eliminata la possibilità di un errore collettivo, è esclusa l'eventualità che un giudizio patentemente falso venga assunto come valido in base al consenso universale? Per esempio: prima delle scoperte di Copernico l'opinione che il Sole girasse intorno alla Terra riposava proprio su un siffatto consenso universale, nonostante l'assenso generale dato a questo giudizio, come chiaro distinto, esso era tuttavia falso. E perché? Perché vi si affermava della realtà qualcosa che non era conforme ad essa. Questo dunque — il rapporto del giudizio con la realtà obiettiva, — è decisivo per la verità del giudizio, e non l'evidenza né il consenso universale. Il sentimento di evidenza può essere un fenomeno secondario connesso a quel rapporto: ma non vale il contrario.

Questi brevi cenni danno un saggio del confronto, da condursi sulla problematica concreta del sapere, tra la teoria della verità obiettiva e le diverse variazioni della teoria psicologica della verità. Il lato della psicologia non è però il solo da cui l'idealismo avanza il suo. attacco alla teoria della verità obiettiva: l'altra linea fondamentale del contrasto è quella della logica, e su questa base è stata formulata la c.d. *teoria della coerenza* (o con un altro nome: teoria dell'assenza di contraddizione).

Il postulato fondamentale della teoria che vede la verità di una proposizione nell'assenza di contraddizione con il sistema cui essa appartiene, era già stato formulato da Leibniz. Una certa somiglianza con questo pensiero presenta poi la concezione kantiana della verità formale, secondo cui la verità di un pensiero consiste nella sua conformità a leggi generali e formali della ragione e dell'intelletto. Ma è nei tempi più recenti che la teoria della coerenza ha assunto una portata e uno sviluppo particolari, soprattutto nelle scuole neopositivistiche. Poiché affronteremo l'analisi di questa teoria nella seconda parte del nostro lavoro, nel capitolo sul neopositivismo, ci limitiamo qui a poche osservazioni di carattere generale.

La teoria dell'evidenza fondava il concetto della verità sul sentimento soggettivo della certezza; quella della coerenza, su un principio logico di carattere formale. Ma in entrambi i casi, ciò che si tende a escludere sono le conseguenze materialistiche della teoria della verità obiettiva. Se diverso è il modo in cui questo avviene, per la tematica e i procedimenti diversi delle due teorie, entrambe mirano però a colpire un avversario comune, la teoria della verità obiettiva.

La teoria della coerenza si presenta come una concezione particolarmente raffinata: ma vi è una difficoltà elementare che essa non riesce a superare o ad aggirare neppure nelle formulazioni più sottili. Possiamo formularla così: se la verità è fondata sull'assenza di contraddizioni con le altre proposizioni del sistema, non è possibile costruire una favola di ondine e demoni priva di contraddizioni interne, e tuttavia certamente falsa?

Le tesi di principio della teoria della coerenza sono state talvolta integrate con alcuni postulati di carattere più o meno direttamente convenzionalistico, primo fra tutti quello *Adii economia del sistema*. Si giunge così a una teoria in cui il criterio fondamentale della verità dei giudizi è la soddisfazione del principio della coerenza, congiunta alla realizzazione del postulato dell'economia o semplicità del sistema. Di questa teoria dovremo occuparci nella seconda parte di questo libro, in connessione coll'analisi delle posizioni empiriocriticistiche. Basti qui dire che anche le integrazioni convenzionalistiche della teoria della coerenza non la mettono in grado di escludere che un sistema di proposizioni, privo di contraddizioni e realizzante il postulato dell'economia, possa essere tuttavia in parte o in tutto falso.

L'idealismo presenta infine ancora un altro tentativo di formulare una teoria soggettivistica della verità. La relazione obiettiva di giudizio e realtà viene sostituita, non più da un criterio psicologico o logico-formale, che si rivelano insufficienti, ma dal fattore dell'efficacia e/o utilità. Sorge così la concezione *utilitaristica* della verità, in base alla quale dovranno valere come veri quei

giudizi che rendono possibile un attività efficace (giudizi utili). Anche questa questione sarà affrontata nella parte critica del nostro lavoro, e precisamente nel capitolo sul pragmatismo. Limitiamoci qui, ancora una volta, ad alcune osservazioni generalissime.

Il pensiero utile (nel senso dell'attività efficace, o anche nel senso biologico, della conservazione della specie) è un pensiero che *conduce* a un attività efficace. Ma equivale ciò a dire che esso sia un pensiero vero (sul terreno effettuale)? Sembra di no, poiché vi sono in contrario esempi di fatto. Così la cura della sifilide col mercurio fu fondata per lungo tempo su un ipotetica influenza misteriosa del pianeta Venere sul mercurio stesso. L'errore fondamentale è anche qui quello che abbiam visto nel caso della teoria dell'evidenza. Un pensiero vero è spesso evidente, ma la proprietà di un pensiero, di esser vero, non deriva dalla sua evidenza; altrettanto un giudizio vero è spesso utile a chi lo formula (più esattamente: la conoscenza di come le cose stanno, gli porta vantaggio). Ancora più spesso un pensiero vero si rivela presto o tardi utile alla specie umana. Ma questo rapporto non è reversibile, e non ogni pensiero, che è utile a qualcuno, è vero. Il soggettivismo estremo si para così dinnanzi al tentativo di fondare la verità sull'utilità del pensiero anziché sulla sua relazione obiettiva con la realtà.

Ricapitoliamo i risultati delle indagini contenute in questo capitolo. Abbiamo esposto la tesi del carattere obiettivo della verità e il suo nesso con le tesi costruttive della gnoseologia marxista; quindi abbiamo passato in rassegna e criticato le difficoltà sollevate contro la teoria della verità obiettiva dai suoi avversari; infine, abbiamo accennato brevemente alle concezioni idealistiche che si fondano sulle c.d. definizioni non-classiche della verità, senza voler dare un analisi approfondita di queste concezioni, che riserviamo alla seconda parte del nostro lavoro. In questo contesto miravamo soltanto a mostrare che l'idealismo, e il suo contrasto con il materialismo, offrono il quadro in cui tutte queste concezioni si riconducono a una prospettiva unitaria; e che esse non sono in grado di opporre al materialismo una teoria razionalmente inattaccabile, resistente all'analisi critica. Ma proprio da ciò emerge con tanto maggior chiarezza il loro senso effettivo — la lotta contro il materialismo, la difesa delle posizioni idealistiche nel campo della teoria della conoscenza. Il risultato della nostra indagine in questo capitolo è dunque questo, non è possibile allontanarsi anche solo di un passo dallo svolgimento conseguente della teoria della verità obiettiva, senza cadere nell'idealismo, e in tutte le conseguenze filosofiche e sociali che da esso derivano.

Sorge ora il problema del criterio della verità dei giudizi che può essere adottato nel quadro della concezione obiettiva della verità. In rapporto a questo problema — se si debba definire un criterio, e quale esso sia — gli

avversari della teoria della verità obiettiva sollevano ancora una difficoltà: come può essere fondato il criterio della verità e falsità dei giudizi? E non esige questa fondazione un nuovo criterio, per cui si ricadrebbe in una nuova forma di *regressus in infinitum?*

Questo gruppo di questioni offre un passaggio naturale[74] dal capitolo sull'obiettività della verità a un capitolo sul criterio della verità. Le due trattazioni non solo stanno naturalmente in rapporto l'una con l'altra, ma si integrano reciprocamente. Passiamo dunque ad esaminare il problema del criterio della verità nel quadro della teoria materialistica della verità obiettiva.

[74] V. sopra, pp. 53-4, 63-4 *[N.d.T.]*

CAPITOLO TERZO: VERITÀ OBBIETTIVA E CRITERIO DELLA VERITÀ

1. La definizione della verità e la scelta del suo criterio.

La questione del criterio della verità svolge un ruolo decisivo in ogni sistema filosofico: ad esso è legata, nell'una o nell'altra forma, l'intera problematica filosofica, sia sotto il profilo dell'ontologia che della gnoseologia. Poiché il criterio — soggettivo o oggettivo — scelto da una filosofia illumina tutta la sua posizione riguardo alla teoria della verità, così anche la sua ontologia e gnoseologia ne sono necessariamente investite. Se la scelta compiuta dal sistema filosofico in questo campo è determinata dalla sua posizione nell'antitesi del materialismo con l'idealismo, è vero però anche il contrario: il criterio scelto ha un influenza decisiva sulla posizione che il filosofo assume in quel contrasto; e la questione ha tanto maggior peso, in quanto ogni filosofia deve compiere la scelta, ogni sistema filosofico deve contenere una decisione della verità o falsità dei giudizi, dei quali esso parla. È in questa scelta che una filosofia si apre il campo alla teoria della verità, e con essa, all'ontologia e alla gnoseologia. Ciò vale anche quando queste questioni *non* sono trattate nel sistema o esso le esclude espressamente dal suo campo, come è il caso di molte filosofie borghesi contemporanee.

Tra la scelta di un determinato criterio della verità, e la scelta della posizione che si assume nel contrasto tra materialismo ed idealismo, vi è dunque un rapporto molto stretto. Questo rapporto, che si presenta direttamente come rapporto di criterio della verità e teoria della verità, e indirettamente come rapporto tra il criterio e il sistema filosofico nel suo complesso, spiega l'ostinazione delle dispute passate, e anche attuali, sul criterio stesso. L'attacco idealista al materialismo si sviluppa ancor più agevolmente su questo punto, rispetto al quale le posizioni idealistiche finali vengono in luce meno apertamente e chiaramente, che non nella polemica diretta sulle questioni ontologiche e gnoseologiche; d'altra parte il tentativo soggettivistico e relativistico estremo di superare il materialismo passa direttamente per la negazione scettica dell'esistenza di un criterio della verità. In effetti, la questione del criterio ha una tale importanza per la struttura di ogni sistema filosofico, che sebbene la sua decisione si presenti *geneticamente* come un risultato della posizione complessiva assunta da una determinata filosofia nella problematica materialismo-idealismo, *logicamente* però essa passa in primo piano, quale base da cui tutte le altre scelte discendono.

Questa connessione fa si che non occorra insistere sulla portata della definizione del criterio per la filosofia marxista. Noi condurremo l'analisi del problema nel quadro di questo rapporto, per cui la definizione del criterio, non-

ché esser legata intrinsecamente alla teoria marxista della verità obiettiva, ne rappresenta anzi uno degli elementi costitutivi fondamentali.

Cominciamo con la definizione di ciò che intendiamo per "criterio" in generale, e in ispecie, "criterio della verità". Il termine "criterio" deriva dal greco Kpixrpiov (da Kpivco: distinguo, giudico), e vale quanto "contrassegno", "termine di paragone". Per criterio di una cosa intendiamo ciò, mediante cui essa può venir riconosciuta[461] Per criterio della verità intendiamo ciò, mediante cui la verità può essere riconosciuta, e pertanto ciò mediante cui un giudizio (proposizione) vero può essere distinto da uno falso.

La determinazione di questo "qualcosa", mediante cui possiamo distinguere il vero dal falso, è una questione che ha occupato i filosofi fin dagli inizi della riflessione filosofica; e la storia della filosofia mostra che i tentativi di risolverla si sono sviluppati nelle direzioni più diverse. In generale però la filosofia non-marxista ha affrontato la problematica del criterio della verità "in sé", separatamente da altri problemi teoretici e innanzitutto senza un legame con la prassi. Questo tratto generale ha, dal punto di vista di classe, la stessa base sociale caratteristica della filosofia premarxista nel suo complesso. Le prospettive proprie delle classi sfruttatrici, sotto il cui influsso la filosofia tendeva a deformare il quadro della realtà obiettiva, si manifestano qui nella posizione del problema del criterio, nella maggior parte delle filosofie, su una base idealistica; quando il problema stesso non veniva rifiutato, in senso scettico, il criterio sembrava doversi cercare, idealisticamente, nei giudizi stessi.

Osserviamo qui che la ricerca del criterio nei giudizi stessi doveva condurre di nuovo, a rigore, allo scetticismo: poiché l'esistenza di un criterio universale e generalmente valido risultava in questo senso impossibile. Se il criterio della verità deve consistere in una proprietà del giudizio vero, esso non potrà essere una qualunque delle sue proprietà, ma soltanto una proprietà tale da permettere di *riconoscere* la verità del giudizio. Ciò significa che la proprietà dovrà essere definita in modo che (i) essa caratterizzi i giudizi veri e solo i giudizi veri, (ii) la sua presenza possa essere constatata *prima* della constatazione della verità del giudizio. Ma nessun tentativo di determinare una siffatta proprietà dei giudizi sulla base di un analisi dei giudizi stessi, separatamente dal loro oggetto, ha avuto successo.[47]

Il marxismo offre una soluzione conseguente del problema del criterio — la sola possibile, — sulla base della teoria della verità obiettiva. Se la verità consiste in un certo rapporto, che si istituisce obiettivamente, tra il giudizio e la realtà, allora il criterio che permette di stabilire se un tale rapporto è istituito o no, non può consistere in una qualità caratteristica della cono-

scenza come tale, o in se stessa. Sulla base di questa considerazione, fondata appunto sulla concezione della verità obiettiva, la ricerca del criterio della verità supera il campo dei giudizi, per giungere al concetto di *prassi*. Il criterio obiettivo della verità è la prassi, concepita come prassi sociale umana, l'attività umana che modifica il mondo reale; e in particolare, come esperimento, come industria, e come prassi delle trasformazioni sociali, ovvero ancora come attività consapevole diretta alla produzione di una cosa in conformità a un intenzione previamente formulata.

Anche qui, vi è un rapporto assai stretto tra il carattere di classe del marxismo e il fatto che esso veda il criterio finale e supremo della verità nella prassi; e questo rapporto passa attraverso l'elaborazione conseguente, compiuta per la prima volta dal marxismo, della teoria della verità obiettiva.

Nei capitoli precedenti si è visto come le teorie della verità si raggruppino in due tipi fondamentali: teorie idealistiche, e teorie materialistiche. Le teorie del primo tipo — teorie della verità *soggettiva* — considerano la verità come una caratteristica del pensiero stesso, senza riferimento al suo oggetto; le teorie del secondo tipo — teorie della verità *oggettiva* — cercano la verità nel rapporto del pensiero con la realtà obiettiva, e nella forma conseguente, nel rispecchiamento fedele della realtà obiettiva da parte del pensiero. È chiaro adesso che questa differenza nella concezione e nell'interpretazione della verità ha la sua espressione anche nella concezione e nell'interpretazione del criterio. Più esattamente: l'uno e l'altro punto di vista *implicano* una concezione specifica del criterio della verità.

Nelle teorie idealistiche, poiché alla loro base sta il rifiuto della relazione del pensiero alla realtà obiettiva, la definizione della verità contiene immediatamente una descrizione del suo criterio: di fatto, l'una si identifica con l'altra. Ciò vale, in ogni caso, quando la verità e definita come giudizio evidente o come giudizio su cui vige il *consensus omnium;* e ugualmente quando essa è definita come un giudizio esente da contraddizioni con un sistema determinato (criterio logico della verità), come un giudizio che realizza il principio dell'economia del sistema (criterio convenzionalistico), o finalmente come un giudizio soggettivamente utile (criterio utilitaristico). In tutti questi casi la definizione della verità rappresenta contemporaneamente una determinazione del suo criterio: e ciascuno di essi esprime un opposizione di tipo idealistico alla concezione della verità obiettiva — la negazione della verità come relazione del pensiero alla realtà obiettiva e l'analisi immanente del giudizio rispetto al vero e al falso portano la questione sul terreno della teoria soggettiva della verità.

Altrettanto stretto, anche se di forma diversa, è il rapporto che lega la teoria della verità obiettiva col criterio della prassi. La definizione della verità obiettiva come relazione del pensiero alla realtà materiale contiene di per se stessa il rifiuto di un criterio puramente soggettivo, e quindi immanente al pensiero: movendo da essa è necessario definire un criterio tale da permettere la distinzione del vero dal falso in base a un confronto tra il pensiero e la realtà obiettiva, e un tale criterio non potrà consistere in un contrassegno del giudizio, ma dovrà essere trascendente rispetto al pensiero, seppur legato ad esso da un rapporto particolare. Quest'ultima esigenza è soddisfatta dalla prassi, concepita come l'attività umana che modifica il mondo reale. È nella prassi umana che si realizza l'incontro del pensiero con la realtà obiettiva — e precisamente per questo, essa può costituire il criterio della verità.

"La questione se al pensiero umano appartenga una verità obiettiva non è una questione teorica, ma pratica. È nell'attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero. La discussione sulla realtà o non-realtà di un pensiero che si isoli dalla pratica è una questione puramente scolastica."[75]

Anche qui accade che il mancato sviluppo conseguente della concezione del criterio come prassi finisca sempre con l'implicare una conclusione idealistica: ci sforzeremo di illuminare questo punto nella terza sezione di questo capitolo, dove analizzeremo in particolare il concetto della prassi come criterio della verità. Prima ancora, però, vogliamo mostrare il contenuto idealistico, è l'insostenibilità teorica, del tentativo di svuotare i fondamenti della teoria della verità obiettiva dal punto di vista dello scetticismo: poiché oltre alle teorie che accolgono criteri soggettivistici della verità militano contro la concezione obiettiva della verità anche quelle che negano semplicemente la possibilità di definire un qualunque criterio.

Non sarà possibile, qui, analizzare le diverse forme dello scetticismo e tratteggiarne la storia: ma cercheremo di mostrare come l'intera costruzione teoretica dello scetticismo, dall'antichità ai nostri giorni, poggi essenzialmente sulla negazione del criterio della verità. Se la determinazione del criterio è impossibile — se non esiste un "qualcosa" mediante cui sia possibile riconoscere un giudizio vero e distinguerlo da uno falso, — allora ogni giudizio è giustificato nella stessa misura: e la tesi, che ci è impossibile affermare qualsiasi cosa, non può non essere accolta.

La minaccia scettica alla scienza è senza dubbio grave: essa significa la mortificazione del sapere nel soggettivismo e relativismo estremi. La polemica

[75] Marx, 2 Tesi su Feuerbach.

contro lo scetticismo, la dimostrazione dell'insostenibilità dei suoi falsi argomenti ha quindi un importanza decisiva per i teorici del marxismo.

2. Gli argomenti dello scetticismo.

Nel capitolo sul carattere oggettivo della verità abbiamo già dovuto toccare di sfuggita la questione se un criterio della verità sia possibile.[76] Ci riferimmo allora a un opera di Leonhard Nelson, che compendia, in forma pregnante e concisa, le tesi essenziali dello scetticismo. Il lettore potrà rivedere il passo di Nelson citato qui a p. 46.

Il senso delle conclusioni del Nelson può essere riassunto brevemente come segue. Per la decidibilità della questione della verità di un giudizio è necessaria l'adozione di un criterio; ma occorre chiedersi se per il riconoscimento del criterio non sia a sua volta necessario l'uso del criterio stesso, creandosi così un circolo vizioso. Il Nelson illustra poi il suo punto di vista con l'esempio dei diversi criteri della verità:

"Si sosterrà pure che il criterio ricercato sia quello dell'*evidenza.* L'uso del criterio presuppone tuttavia che esso ci sia noto come tale, ossia, dovremo *sapere* che le conoscenze vere sono quelle evidenti; ma questo sarebbe solo possibile quando fosse *evidente* che le conoscenze evidenti sono vere: e per concludere la verità di questa tesi dalla sua evidenza dobbiamo *presupporre* precisamente che l'evidenza è il criterio della verità. Questa conoscenza, dunque, non può essere ottenuta…"[77]

È inesatto che l'impostazione della questione del criterio conduca, come afferma poi il Nelson, a contraddizioni, ma indubbiamente, impostata appunto così la questione, si giunge a un circolo vizioso. L'argomentazione del Nelson, comunque, diretta a mostrare l'impossibilità di una distinzione del vero dal falso, si rivolge in definitiva contro la possibilità di ogni gnoseologia — e l'autore ne è pienamente consapevole. Poiché la confutazione dello scetticismo implica la confutazione di quello che, secondo noi, ne è il fondamento — il relativismo soggettivistico — la critica conseguente di un tanto minaccioso attacco ai fondamenti della scienza può essere condotta solo sulla base della teoria della verità obiettiva: ed è per questa via che il marxismo riesce pienamente a respingerlo.

Prima di esporre il punto di vista marxista vogliamo però considerare un altro tentativo di soluzione del problema, contenuto nelle tesi del saggio di K. Ajdukiewicz *Sull'uso del criterio della verità*,[78] L'interesse di questo tentativo

---

[76] Cfr. cap. II, 2: "È possibile il rispecchiamento della realtà nel giudizio vero?"
[77] Leonhard Nelson, *Die Reformation der Philosophie,* cit., p. 63.
[78] K. Ajdukiewicz, O *stosowaniu ryterium prawdy [Sull'uso del criterio della verità],* Przeglad Filozoficzny", voi. 30, fase. 4,

non sta per noi solo nel suo rapporto con la tradizione della filosofia polacca, ma anche nel valore esemplare che esso assume rispetto alla tesi che ogni deflessione dalla teoria della verità obiettiva conduce inevitabilmente all'idealismo soggettivo (nel caso dell'Ajdukiewicz, al convenzionalismo).

Introducendo l'argomentazione con la quale egli mira a confutare la classica tesi scettica, l'Ajdukiewicz comincia col definire che cosa si deve intendere per "criterio sufficiente della verità":

"Per criterio sufficiente della verità si intende una condizione K, tale che ogni giudizio, il quale soddisfi ad essa, sia vero. Ma il criterio della verità non consiste in una condizione qualunque di questo tipo. Per esempio, ogni giudizio che soddisfi la condizione di stabilire che il Sole è più grande della Terra, è vero: tuttavia non riconosceremmo certo questa condizione (equivalere al giudizio, che il Sole è più grande della Terra), come criterio della verità. Per criterio della verità si intende in effetti una certa istanza ultima, che decide della giustificazione dei nostri convincimenti. Il criterio della verità è dunque la condizione della verità dei nostri convincimenti, tale che, finché essa non è applicata a un qualunque giudizio, dal quale deriviamo un convincimento, quest'ultimo rimane nell'incertezza, e che d'altra parte, applicata a un qualunque nostro convincimento, lo rende definitivamente valido."[79]

Definito così il criterio come condizione della verità dei convincimenti, l'Ajdukiewicz formula le condizioni cui deve soddisfare l'uso del termine "criterio della verità":

1) Ogni convincimento, cui sia stato applicato il criterio, può e deve essere tenuto valido.

2) Nessun giudizio può e deve essere tenuto valido, prima che ad esso sia stato applicato il criterio.

3) Quando un giudizio A viene stabilito sulla base dei giudizi B, C,..., che fungono da premesse, l'assunzione per validi dei giudizi B, C,..., deve precedere l'affermazione di A sulla loro base.

Su questa base, la tesi scettica assume la forma dei seguenti due enunciati:

I. Non è possibile stabilire un criterio della verità da cui possa e debba discendere la validità di un affermazione.

II. Qualora un siffatto criterio fosse validamente formulato, non sarebbe comunque possibile applicarlo ad alcun giudizio.

1927.

[79] *Op. cit.,* p. 280

L'enunciato secondo poggia ora, secondo l'Ajdukiewicz, su queste due ulteriori premesse, accolte tacitamente:

4) Se il criterio K è applicato a *n* giudizi qualunque, vi è tra questi un giudizio S, cui il criterio è applicato per primo.

5) L'applicazione del criterio K al giudizio S avviene mediante la fondazione di S in base alle due premesse: (i) ogni giudizio che soddisfi alla condizione K è vero; (ii) il giudizio S soddisfa alla condizione K.

La confutazione della tesi scettica proposta dall'Ajdukiewicz consiste ora nell'indicare l'erroneità di queste due ultime premesse. Egli mostra che in esse: (i) si confonde la questione della formulazione valida del giudizio S con quella della possibilità di stabilire se il giudizio S è stato constatato validamente; (ii) la tesi scettica muove dalla falsa premessa che l'applicazione del criterio al principio del criterio stesso consista nell'uso del principio del criterio come premessa (ciò che condurrebbe al circolo vizioso).

La conclusione di queste osservazioni dell'Ajdukiewicz sarebbe dunque, in breve, che l'errore dello scettico consiste nel cercare una fondazione del criterio, mentre il criterio, come tale, va soltanto applicato: questa conclusione il Nostro trae ed espone popolarmente nel suo recente lavoro *Problemi e tendenze della filosofia.* Qui troviamo esposto il punto di vista scettico nel seguente modo[80]: il sapere può essere acquistato solo mediante un criterio del sapere stesso, e questo precisamente è impossibile. Un sapere, infatti, ottenuto mediante un siffatto criterio, sarebbe fondato correttamente solo quando si sapesse *apriori* che il criterio di cui ci serviamo è valido; ma per convincerci di ciò, dovremmo usare di un criterio, che a sua volta dovrebbe venir fondato, e così via all'infinito. Mostrate le conseguenze distruttive dello scetticismo per la scienza, e la sua tipica contraddittorietà interna (negando che alcunché possa venir fondato correttamente si assume tuttavia questa tesi stessa come correttamente fondata), l'Ajdukiewicz passa ad esporre l'argomentazione che ci interessa immediatamente in questa sede:

"… non è difficile scoprire l'errore insito in questo tipo di considerazioni. Lo scettico afferma in sostanza che solo attraverso l'uso di un criterio di cui già si sappia che è valido, è possibile pervenire a un sapere correttamente fondato: e proprio in questo modo di concepire il criterio sta Terrore. Per fondare una asserzione è necessario e sufficiente applicarle un criterio valido: ma non è necessaria, oltre a ciò, la conoscenza che il criterio usato nello stabilire quell'asserzione era valido. La conoscenza della validità del criterio noni necessaria per fondare l'asserzione stabilita mediante il criterio stesso,

[80] Cfr. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i ierunki filozofii,* pp. 32-3.

ma unicamente per stabilire se quell'asserzione è stata fondata o no. Fondare un asserzione è altra cosa che sapere che la si è fondata; così eseguire bene un lavoro è altra cosa che sapere che lo si è bene eseguito. Ma se la conoscenza della validità del criterio usato nella fondazione di un asserzione non è necessaria alla corretta fondazione di essa, allora è falso il presupposto medesimo della critica scettica, e la conclusione che la fondazione di qualunque asserzione esige una serie infinita di atti riflessivi, che non può essere percorsa (ovvero che essa conduce al c.d. *regressus in infinitum*), non può più aver luogo."[81]

Non è qui il caso di discutere partitamente i singoli punti meno validi dell'argomentazione dell'Ajdukiewicz, e le diverse formulazioni che possono lasciar dubbi: considerando solo l'aspetto della polemica contro lo scetticismo, vediamo come si sviluppi, sostanzialmente, la difesa della possibilità del criterio tentata dal nostro Autore.

Come già accennavamo, alla base della nostra dimostrazione, alquanto complicata, contenuta nello schizzo "Sull'uso del criterio della verità" è contenuta una tesi assai più semplice. Poiché l'attacco scettico si fonda sulla pretesa necessità del *regressus in infinitum* cui condurrebbe il concetto-del criterio, si dovrà stabilire come principio, che il criterio è qualcosa che viene usato ma *non* viene fondato. L'intera questione dell'applicazione del criterio a un altro criterio, quale emerge per esempio nel passo sopra citato del Nelson, viene così, naturalmente, a cadere.

Occorre però chiedersi se ciò costituisca veramente una soluzione capace di rovesciare l'argomentazione scettica. Si presentano infatti immediatamente due questioni, che mostrano tutta la debolezza dell'argomentazione proposta e della pseudo-soluzione su cui essa si fonda. In primo luogo, non è sufficiente *decidere* di formulare in questo modo il problema del criterio: occorre anche essere in grado di rispondere alla domanda, perché lo si sia formulato in questo e non in altro modo. Non è "dogmatico" usare un criterio senza chiedersi come esso sia fondato? E non muta nulla, a questo proposito, osservare che la valida determinazione del criterio è altra cosa della possibilità di determinare validamente un criterio. In secondo luogo, rimane aperta la possibilità che qualcuno dubiti della validità del criterio: e non si vede come si potrebbe rispondere a questo dubbio.

La posizione assunta dall'Ajdukiewicz non supera quindi l'obiezione scettica, ma la respinge soltanto. Essa tuttavia si ripresenta con tutta la sua forza non appena ci si ponga il problema della validità del criterio, il che equivale a riproporre la questione della sua fondazione.

---

[81] *Ibid.,* pp. 35-6.

Si tratta, insomma, di una pseudo-soluzione: alla quale possiamo tuttavia aggiungere quel che l'Autore non dice espressamente, e a cui conduce però l'intero corso dell'argomentazione: che il criterio, in definitiva, è stato accettato *sulla base della convenzione.* E in realtà, la sola alternativa alla soluzione materialistica conseguente di questo problema è data proprio dal convenzionalismo. È fuor di dubbio che il convenzionalismo rappresenti una soluzione idealistica, ispirata a quello stesso soggettivismo generale al quale si richiama anche la concezione scettica. Ma è necessario comprendere chiaramente proprio questo: che, rifiutato il materialismo, l'alternativa aperta è quella tra scetticismo e convenzionalismo. L'Ajdukiewicz sceglie la soluzione convenzionalistica, ma occorre chiedersi se le conseguenze del convenzionalismo rispetto alla scienza non siano altrettanto deleterie di quelle dello scetticismo, che si voleva evitare.

La confutazione conseguente dello scetticismo è possibile soltanto sulla base del materialismo dialettico. La tesi scettica che un criterio della verità non può esistere può essere evitata solo ammettendo almeno un tipo particolare di giudizi che non abbisognino di fondazione sulla base di altri giudizi assunti come premesse; questa ammissione è giustificata, nella gnoseologia materialistica, mediante il riferimento all'unità di teoria e prassi. Su questa base si rovescia da un lato la teoria del *regressus in infinitum*, e con essa la tesi fondamentale dello scetticismo, e si evita, dall'altro, il convenzionalismo.

Non è sufficiente, infatti, respingere l'obiezione scettica affermando che gli enunciati di partenza del sistema non abbisognano di prova perché sono ammessi sulla base di una convenzione. Questa “confutazione” dello scetticismo, che resta nell'ambito dell'idealismo soggettivo, non evita la deformazione dell'immagine del reale comune a ogni specie di soggettivismo. Il materialismo dialettico segue tutt'altra strada: la conclusione che taluni enunciati di un sistema non sono dimostrati né dimostrabili non viene appoggiata col rimando a una libera scelta, come nel convenzionalismo, ma al contrario viene spiegata fondandosi sulla teoria della verità obiettiva, e in funzione del rapporto unitario di teoria e prassi.

L'argomentazione scettica è legata infatti a una concezione della conoscenza che ne rovescia completamente il carattere e la genesi. La concezione è pressappoco questa: — La conoscenza è un insieme di enunciati teorici, la cui verità deve essere stabilita con l'aiuto di un criterio; la tesi però che un qualsiasi criterio è il valido criterio della verità, è a sua volta un enunciato teorico. Come tutti gli altri esso deve venir controllato mediante un criterio, e così via. La conclusione è questa: la conoscenza, concepita come un insieme di enunciati forniti di validità di diritto (teorica), è impossibile, perché è impossibile ottenere un criterio di verità. Il presupposto che si cela in questa

confusione, e che, accolto tacitamente dallo scettico, non è illuminato in nessun modo dall'Ajdukiewicz o dagli altri critici idealisti e convenzionalisti dello scetticismo, è il seguente: quando lo scettico parla dell'insieme di enunciati teorici che costituiscono il conoscere, questi enunciati sono concepiti come asserzioni che non escono da una "pura sfera teoretica", priva di rapporto con la prassi. Ciò equivale a interpretare idealisticamente il concetto di "enunciato teorico", e se è vero che, concepita la cosa in questo modo, il *regressus in infinitum* è inevitabile, è altrettanto vero che la concezione stessa è radicalmente falsa.

La conoscenza, infatti, non è costituita da un qualunque insieme di enunciati privi di rapporto con la realtà obiettiva e la prassi, ma al contrario, da enunciati che nel loro insieme ci danno un rispecchiamento valido del reale: e l'intera argomentazione scettica cade nel nulla non appena la questione venga posta conseguentemente in questi termini, i termini della teoria della verità obiettiva.

Il concetto del carattere obiettivo della conoscenza non implica soltanto che essa ci dia un rispecchiamento della realtà obiettiva, ma anche, e insieme, che questo rispecchiamento è il risultato della nostra attività, della modificazione della realtà — della prassi. Non ce conoscenza senza attività, teoria senza prassi. Il rapporto tra teoria e prassi abbraccia un insieme di questioni straordinariamente vasto, che trascende il quadro dei problemi di cui ci stiamo occupando: ci limiteremo qui a accennare un lato soltanto, quello del ruolo della prassi nella genesi della teoria.

Gli idealisti di tutte le tendenze (compresa anche la forma scettica dell'idealismo soggettivo), hanno questo in comune, che nelle loro concezioni la prassi è tenuta accuratamente divisa dalla teoria. Che l'uomo mangi, beva, si vesta è una cosa; che esso filosofi, è tutt'altra cosa. Ogni sforzo di mettere in evidenza il rapporto tra questi due momenti è considerato come un abbassamento della dignità della scienza e della filosofia: poiché il momento pratico della vita umana è tenuto appunto per il "più basso". Partendo da questi presupposti si può ovviamente trattare il sapere in modo "autonomo", in quanto lo si fa poggiare sulle nuvole. Se poi l'edificio faticosamente costruito della scienza si rivela, in questo modo, come privo di fondamento, non è colpa della scienza stessa, ma di coloro che han voluto trasportarla per forza nelle nubi della pura teoria", e tale è proprio il caso del celebre *regressus in infinitum* dello scetticismo.

Il materialismo dialettico procede nel modo opposto. Non costretto, come l'idealismo, a far poggiare la realtà sulla testa, esso mostra innanzitutto che l'uomo, per poter filosofare, deve mangiare, bere, ecc., ossia esercitare un in-

tera serie di attività pratiche. Non vi è teoria senza prassi — anche se la prassi, a un certo livello più elevato, non può a sua volta far a meno della teoria. Ma dal punto di vista genetico non vi e dubbio che l'azione umana precedette la teoria umana. Le teorie non si formulano "nelle nuvole", o "autonomamente", ma in stretto rapporto con la prassi, e sulla base di essa. La conseguenza di questo fatto è che teorie scientifiche e sistemi filosofici non sono costruiti" dal cominciamento", o "senza presupposti", come ritiene l'idealismo in generale, e in particolare lo scetticismo, giungendo inevitabilmente al *regressus in infinitum*. Introduzione al sapere in senso stretto, e quindi alla scienza, alla filosofia, alla teoria in genere fu l'attività umana, *la trasformazione del reale*: essa ha costituito il fondamento della conoscenza, che non abbisogna a sua volta di fondazione precisamente perché è l'inizio e la fondazione di ogni conoscenza. Ripetiamolo qui: la fondazione della conoscenza è il riconoscimento della prassi come pietra di paragone della conoscenza vera. Essa è legata indissolubilmente al carattere oggettivo della conoscenza — al fatto che il mondo non è "creato", ma *rispecchiato* nel nostro pensiero: talché noi in ultima analisi, possiamo convincerci della verità della nostra conoscenza, ossia del suo accordo con la realtà, solo attraverso il controllo della previsione che immediatamente o mediatamente ne risulta, *controllo compiuto nell'attività pratica, nella prassi*. La fondazione di questo controllo, nel senso della sua deduzione da un enunciato teoretico, non è necessaria, perché esso ci è dato a priori rispetto a qualunque altra premessa — e nello sviluppo storico generale già le forme embrionali della conoscenza nel mondo animale sono legate proprio alla loro funzione pratica. Precisamente in questo rapporto sta la chiave per la soluzione del problema, che il materialismo ci offre. Vi sono determinati enunciati o tesi, che non esigono alcuna fondazione, e quindi alcuna applicazione di un criterio a un altro criterio: ma essi non ci sono dati, come sostiene l'idealismo, grazie a una convenzione, bensì perché la conoscenza è radicata nella realtà obiettiva e legata indissolubilmente alla prassi. Una volta che ci si è collocati sul terreno del materialismo dialettico, e quindi della teoria della verità obiettiva e dell'unità di teoria e prassi, svanisce l'intera problematica scettica del criterio della verità; abbandonato invece questo terreno, si è posti inevitabilmente di fronte all'alternativa: o scetticismo, o convenzionalismo — ossia, si e costretti ad accogliere, in una forma o nell'altra, conclusioni di tipo idealistico-soggettivo.

La conclusione di questo paragrafo: l'elaborazione conseguente della teoria della verità obiettiva conduce al superamento del soggettivismo, e con esso, di ogni argomentazione scettica. Lo scetticismo è un frutto dell'albero del soggettivismo, e sta e cade con esso: visto alla luce del materialismo dialetti-

co, il problema dello scetticismo è uno pseudo-problema, sorto dalla separazione idealistica di teoria e prassi, e conseguentemente, dall'impossibilità di comprendere la genesi della conoscenza, e della teoria in generale, nella prassi.

3. Il criterio marxista della verità, la prassi.

Commetteremmo ora un grave errore se considerassimo il criterio della prassi come una tesi dedotta dalla teoria generale della verità del materialismo dialettico: al contrario, il criterio della prassi ha qui il ruolo di una fondazione della teoria, di una considerazione primaria che rende possibili tutte le generalizzazioni filosofiche della teoria della verità.

Il criterio della prassi è senz'altro il criterio che gli uomini applicano in modo elementare nella vita quotidiana. Quando le nostre previsioni trovano conferma nella prassi, ciò è per noi la prova naturale della verità dei nostri giudizi, e viceversa, quando la prassi le smentisce, teniamo per dimostrata l'erroneità dei giudizi relativi. Ma proprio ciò che si verifica in modo elementare nella prassi della vita quotidiana non suole trovar riscontro che molto raramente nella riflessione filosofica: e i filosofi (i filosofi non marxisti) sembrano farsi in generale un punto d'onore non solo del tener separata la prassi dalla teoria, ma addirittura dell'opporre la teoria alla prassi. Cosicché la concezione marxista (coerentemente sviluppata) della prassi, come ultimo e supremo criterio della verità, costituisce un eccezione nella storia della filosofia — un eccezione, d'altra parte, che non si è verificata per caso. Il marxismo è una filosofia che rispecchia gli interessi delle masse lavoratrici, e si pone lo scopo di servire la causa della loro lotta. Già nella sua giovinezza Marx affermava che così come la filosofia trova nel proletariato la realizzazione dei suoi fini, il proletariato trova nella filosofia (s'intende, nella filosofia rivoluzionaria), la sua arma ideologica; e criticando nelle *Tesi su Feuerbach,* il carattere contemplativo della filosofia della sua epoca, egli aggiungeva che la vecchia filosofia aveva solo interpretato il mondo, mentre si trattava ora di cambiarlo. L'orientamento verso la prassi è dominante in tutta la riflessione marxista: e il marxismo filosofico si sviluppa insieme alla prassi del proletariato rivoluzionario, serve ad essa. Ora, proprio perché la filosofia marxista

aveva le sue radici nell'interesse di classe del proletariato, essa era in grado di porre, in legame con la lotta proletaria per la trasformazione, della realtà, la questione della prassi nel modo radicale che corrisponde a questa lotta: e così è infatti avvenuto.

Questo rapporto trova espressione anche nella teoria marxista della verità. Abbiamo già citato, nel paragrafo introduttivo di questo capitolo, la seconda delle *Tesi su Feuerbach,* in cui Marx osserva che il problema della verità obiettiva del pensiero umano non è un problema teoretico, bensì pratico, e che la sua separazione dalla prassi lo riduce a una mera questione scolastica. Questa tesi — che stabilisce il criterio della verità nella prassi — è una delle tesi fondamentali del marxismo, con le quali esso rivoluzionò profondamente la tradizione filosofica.

I passi seguenti dei classici marxisti serviranno ad illuminare la connessione generale del problema della prassi.

Engels, che indicò non meno decisamente di Marx il criterio della verità nella prassi, trattò diffusamente questo tema in polemica con l'agnosticismo del suo tempo, che negando la conoscibilità della "cosa in sé", distorceva in realtà il vero carattere della nostra conoscenza. L'attacco engelsiano a questa tesi è tutto fondato sul criterio della verità fornito dalla prassi di cui egli si serve come di una pietra di paragone della conoscenza:

"Il nostro agnostico ammette pure che le nostre conoscenze sono fondate sui dati che riceviamo attraverso i sensi; ma — si affretta ad aggiungere — come possiamo sapere se i nostri sensi ci forniscono delle rappresentazioni fedeli degli oggetti percepiti per mezzo di essi? E continua informandoci che quando egli parla degli oggetti e delle loro proprietà non intende in realtà questi oggetti e queste proprietà di cui non può saper niente di sicuro, ma semplicemente le impressioni che essi hanno prodotto sui suoi sensi. Non v'è dubbio che è difficile poter confutare solo con degli argomenti una tale maniera di ragionare. Ma prima di argomentare gli uomini hanno agito. 'In principio era l'azione.'[82] E l'attività umana aveva risolto la difficoltà molto tempo prima che l'ingegnosità umana l'avesse inventata. *The proof of the pudding is in the eating.* Nel momento che facciamo uso di questi oggetti secondo le qualità che in essi percepiamo, sottoponiamo a una prova infallibile l'esattezza o l'inesattezza delle percezioni dei nostri sensi. Se queste percezioni erano false anche il nostro giudizio circa l'uso dell'oggetto deve essere falso; di conseguenza il nostro tentativo di usarlo deve fallire. Ma se riusciamo a raggiungere il nostro scopo, se troviamo che l'oggetto corrisponde all'idea che ne abbiamo, che esso serve allo scopo a cui lo abbiamo destinato, questa è la prova positiva che entro questi limiti le nostre percezioni dell'oggetto e delle sue qualità concordano con la realtà esistente fuori di noi. Quando invece il nostro tentativo non riesce, non ci mettiamo molto, d'abitudine, a scoprire le cause del nostro insuccesso; troviamo che la percezione che ha servito di ba-

[82] Goethe, *Faust,* parte I.

se al nostro tentativo, o era per se stessa incompleta o superficiale, o era collegata in modo non giustificato dalla realtà coi dati di altre percezioni, il che noi chiamiamo un ragionamento difettoso. Nella misura in cui avremo preso cura di educare e di utilizzare correttamente i nostri sensi, e di mantenere la nostra azione nei limiti prescritti da percezioni correttamente ottenute e correttamente utilizzate, troveremo che il successo delle nostre azioni dimostra che le nostre percezioni sono conformi alla natura oggettiva degli oggetti percepiti. Finora non abbiamo un solo esempio che le nostre percezioni sensorie, scientificamente controllate, determinino nel nostro cervello delle idee sul mondo esterno le quali siano, per loro natura, in contrasto con la realtà, o che vi sia incompatibilità immanente fra il mondo esterno e le percezioni sensorie che noi ne abbiamo."[83]

In questo passo troviamo dunque non solo l'assegnazione della prassi come criterio della verità, in forma chiara e precisa, ma anche, sulla stessa base della prassi, la confutazione del capovolgimento agnostico della teoria della verità in generale, e in particolare del problema del criterio. In modo altrettanto deciso Engels si esprimeva qualche anno prima nel suo *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*. Dopo aver discusso l'identificazione idealistica di pensiero ed essere, egli caratterizzava in questo modo il punto di vista agnostico:

"Esiste però anche una schiera di altri filosofi, i quali contestano la possibilità di una conoscenza del mondo, o almeno di una conoscenza esauriente di esso. Tra i moderni appartengono a questa schiera Hume e Kant, che hanno avuto una parte molto importante nello svolgimento della filosofia. L'essenziale per la confutazione di questa concezione è già stato detto da Hegel, nella misura in cui si poteva farlo da un punto di vista ideali stico. Ciò che Feuerbach ha aggiunto da un punto di vista materialistico è più ingegnoso che profondo. La confutazione più decisiva di questa ubbia filosofica, come del resto di tutte le altre, è data dalla pratica, particolarmente dall'esperimento e dall'industria. Se possiamo dimostrare che la nostra comprensione di un dato fenomeno naturale è giusta, creandolo noi stessi, producendolo dalle sue condizioni, e, quel che più conta, facendolo servire ai nostri fini, l'inafferrabile 'cosa in sé' di Kant è finita. Le sostanze chimiche che si formano negli organismi animali e vegetali restarono 'cose in sé' fino a che la chimica organica non si mise a prepararle l'una dopo l'altra; quando ciò avvenne, la 'cosa in sé' si trasformò in una cosa per noi, come per esempio l'alizarina, materia colorante della garanza, che non ricaviamo più dalle radici della garanza coltivata nei campi, ma molto più a buon mercato e in modo più sem-

[83] *Engels,* L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza, *cit., pp. 24-26.*

plice dal catrame di carbone. Il sistema solare di Copernico fu per tre secoli un ipotesi, su cui vi era da scommettere cento, mille, diecimila contro uno, ma pur sempre un ipotesi. Quando però Leverrier, con i dati ottenuti grazie a quel sistema, non solo dimostrò che doveva esistere un altro pianeta, ignoto fino a quel tempo, ma calcolò pure in modo esatto il posto occupato da quel pianeta nello spazio celeste e quando, in seguito, Galle lo scopri, il sistema copernicano fu provato."[84]

Da questo passo emerge chiaramente il senso specifico in cui la prassi è criterio della verità. Del resto, è possibile trovare molti passi delle opere dei classici in cui viene ribadita questa tesi. Per esempio Lenin osserva:

"In una 'determinazione' completa dell'oggetto dovrebbe essere compresa l'intera prassi umana, sia come criterio della verità, sia anche come ciò che determina praticamente il rapporto dell'oggetto con quel che è necessario per l'uomo."[85]

E Stalin scrive:

"Contrariamente all'idealismo, che contesta la possibilità di conoscere il mondo e le sue leggi, non crede alla validità delle nostre conoscenze, non riconosce la verità oggettiva e considera il mondo pieno di 'cose in sé', le quali non potranno mai essere conosciute dalla scienza, il materialismo filosofico marxista parte dal principio che il mondo e le sue leggi sono perfettamente conoscibili, che la nostra conoscenza delle leggi della natura, convalidata dall'esperienza, dalla pratica, è una conoscenza valida, che ha il valore di una verità oggettiva; che al mondo non esistono cose inconoscibili, ma solo cose ancora ignote, e che saranno scoperte e conosciute grazie alla scienza e alla pratica,"[86]

Cerchiamo ora di chiarire brevemente il concetto di "prassi". Punto di partenza della critica marxiana al carattere contemplativo della filosofia, nelle *Tesi su Feuerbach,* è che Feuerbach concepisce Poggetto sensibile soltanto nella forma della percezione, "non come attività sensibile umana, come prassi"; e poco oltre, analizzando il modo in cui Feuerbach concepisce l'attività umana, Marx osserva che egli "non intende l'attività umana stessa come attività oggettiva". Da ciò risulta intanto che Marx concepisce la prassi come identica all'attività sensibile, oggettiva, dell'uomo, ossia a un attività che è rivolta alla realtà oggettiva.

La prassi è dunque un attività dell'uomo che modifica la realtà. Per realtà non intendiamo però soltanto la natura, ma anche la società. L'uomo vive in

---

[84] F. Engels, *Ludovico Feuerbach, ecc.,* cit., pp. 49-50. [Il pianeta in questione è Nettuno] *[N.d.T.]*
[85] *Ancora sui sindacati,* Opere, 4, ed. russa, voi. 32, p. 72.
[86] *Materialismo dialettico e materialismo storico, in Questioni del leninismo,* cit., p. 654.

un determinato ambiente naturale e sociale: ma la vita all'interno di un ambiente oggettivo implica, da un lato, che l'ambiente condiziona il modo di agire dell'uomo, dall'altro, che l'uomo, con la sua attività, modifica l'ambiente. Il concetto di prassi non comprende quindi soltanto i rapporti tra l'uomo e l'ambiente naturale, ma anche quelli degli uomini tra di loro: la *prassi è un attività sociale dell'uomo, storicamente condizionata, diretta alla modificazione dell'oggettiva realtà naturale e sociale.*

In questa totalità della prassi umana la prassi della produzione e delle trasformazioni sociali ha una posizione dominante, e svolge il ruolo fondamentale. Sulla sua base, e crescendo in un rapporto inscindibile con lei, si sviluppa una branca speciale della prassi: la prassi scientifica sperimentale. Essa serve ai bisogni della prassi produttiva e sociale, e in lei trova la spinta, il punto di partenza delle sue ricerche, e le condizioni della loro realizzazione. Nello stesso tempo essa è specializzata, e fino a un certo grado, autonoma: è la prassi, il cui compito immediato è la conoscenza.

Dalla definizione che abbiamo dato segue poi che la prassi, concepita nella sua totalità, ha, in una società di classe, un carattere di classe, ossia che è condizionata dagli interessi delle classi in lotta in questa società. La prassi è azione pratica sociale, poiché l'uomo che la esercita agisce socialmente: essa comprende quindi anche la lotta delle classi, con tutte le sue manifestazioni e conseguenze. La prassi, nel senso complessivo, è un concetto assai ampio, che comprende l'intera sfera dell'attività sociale umana.

Così concepita, la prassi è il criterio ultimo e supremo della verità del marxismo-leninismo. Ciò non significa tuttavia che essa sia P*unico* criterio: possono presentarsi anche criteri secondari, sottordinati al criterio supremo, e che pure svolgono la funzione di termine di controllo della verità sotto condizioni ed entro limiti ben definiti. In effetti, noi non ci richiamiamo sempre *immediatamente* all'esperienza — alla prassi: si e già visto nel capitolo precedente, a proposito dell'antitesi tra razionalismo ed empirismo, come ciò possa essere sostenuto solo dal punto di vista di un empirismo metodologico estremo, che il marxismo non può accogliere. Vi sono dei casi in cui possiamo stabilire la verità di una proposizione su basi puramente razionali, senza far ricorso alla testimonianza della prassi: così, servendoci del criterio strutturale, possiamo stabilire, in matematica e in logica formale, la verità di proposizioni dedotte da altre, la cui verità ci è già nota, controllando la validità delle trasformazioni formali. Se ci è noto, per esempio, che la proposizione “Pavel è più vecchio di Jan” è vera, possiamo riconoscere la verità della proposizione “Jan è più giovane di Pavel”. Ma l'uso del criterio strutturale non implica affatto che esso non sia subordinato a sua volta al criterio della prassi, e non conduce a negare a questa il carattere di *criterio supremo*, la prassi è

il fondamento sul quale si sono sviluppate le norme logiche e, di conseguenza, il criterio strutturale stesso; ed è la prassi, in ultima analisi, che costituisce il termine di controllo della validità delle norme logiche e del criterio strutturale.

L'affermazione che la prassi è il criterio ultimo e supremo della verità non significa, per il marxismo, che esso rappresenti un criterio assoluto. Troviamo questa distinzione esposta da Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo'.*

"Il punto di vista della vita, della pratica, dev'essere il punto di vista primo e fondamentale della teoria della conoscenza. Ed esso conduce infallibilmente al materialismo, rigettando dalla sua strada le interminabili elucubrazioni della scolastica professorale. Certo, non si deve dimenticare che il criterio della pratica, in sostanza, non può mai confermare o confutare *completamente* una rappresentazione umana, qualunque essa sia. Anche questo criterio è talmente 'indeterminato' da non permettere alle conoscenze dell'uomo di trasformarsi in un 'assoluto'; ma nello stesso tempo e abbastanza determinato per permettere una lotta implacabile contro tutte le varietà dell'idealismo e dell'agnosticismo. Se ciò che la nostra pratica conferma è la verità obiettiva, unica, finale, ne deriva l'ammissione che Punica via che conduce a questa verità è la via della scienza che si mette dal punto di vista del materialismo."[87]

Il criterio della prassi consiste nella prova cui le previsioni della teoria vengono sottoposte in base a determinati risultati dell'attività sensibile umana. Giudichiamo che la condizione reale delle cose sia in un certo modo; ed eseguiamo determinati atti, in attesa di determinati risultati. Se le conseguenze attese si verificano, il giudizio in questione era corretto, ossia, era in accordo con la realtà obiettiva. Se esse non si verificano, il giudizio era falso. Si domanda: può un siffatto criterio essere assoluto? La prova delle previsioni nella prassi è garanzia totale della verità del nostro giudizio, ed esclude ogni possibilità di errore? La risposta è: no. Il risultato atteso può essere prodotto in virtù di circostanze secondarie anche se il giudizio era errato; oppure può accadere che il fatto preveduto si verifichi in effetti, ma che il giudizio, su cui si fondava la previsione, fosse solo in parte vero: così avviene anzi il più delle volte. Nuove esperienze, siano ripetizioni di quelle già compiute, siano altre, che stanno in rapporto con altre conseguenze derivabili dal giudizio in questione, rilevano in questi casi, presto o tardi, l'erroneità totale o parziale del giudizio stesso. Finalmente, si danno casi in cui il criterio della prassi non può essere applicato in forma immediata: per esempio, nel caso del controllo

[87] *Op. cit.,* pp. 130-1.

della correttezza di formule matematiche o della validità di leggi naturali generali. Il criterio della prassi viene allora applicato all'*esemplificazione* del giudizio: ma e impossibile controllare tutti i casi possibili di esemplificazione. In nessuno di tutti questi casi il criterio della prassi ha valore assoluto. Esso però è abbastanza determinato, come si esprime Lenin, per poter far fronte agli argomenti che l'agnosticismo e l'idealismo gli oppongono.

Vi è un esempio di carattere particolare che getta alquanta luce sul criterio della prassi come criterio conoscitivo. Da tempo immemorabile il socialismo era stato, in una forma o nell'altra, l'ideale della parte progressiva dell'umanità. Ma il socialismo scientifico si è sviluppato sulla base della formazione del proletariato moderno, e della sua lotta contro il capitalismo: i suoi fondatori, Marx ed Engels, giungendo a dare un quadro adeguato dello sviluppo e della decadenza del capitalismo, poterono prevedere scientificamente il cammino vittorioso del socialismo. La loro teoria si scontrò però con l'opposizione accanita dei pensatori borghesi, apologeti del capitalismo: la discussione, durata decenni, e stata decisa dalla prassi. La verità della teoria del socialismo scientifico e stata provata dall'attività rivoluzionaria delle masse del popolo, che, abbattendo il capitalismo, hanno edificato il primo stato socialista del mondo. Da questo momento il socialismo divenne realtà: e non fu più possibile dubitare ragionevolmente della verità del socialismo marxista come teoria della rivoluzione proletaria, della dittatura del proletariato e dell'edificazione della società comunista.

Poiché anche nelle filosofie pragmatistiche si parla della prassi come criterio della verità, contrapponendo questa concezione a quella intellettualistica", e necessario qui un breve cenno sul pragmatismo contemporaneo, per evitare oscurità e fraintendimenti del punto di vista marxista. Occorre dirlo subito: la somiglianza delle due concezioni del criterio della prassi è soltanto estrinseca e verbale: i punti di vista filosofici del marxismo e del pragmatismo sono addirittura opposti Tuttavia, anche questa somiglianza puramente esteriore può trarre in inganno, e conduce talora a malintesi pressoché inconcepibili: l'analisi di ciò che il marxismo e, invece, il pragmatismo, intendono per "conferma nella prassi" e "utilità del giudizio" non può non tener conto di questo fatto.

La prassi è, per il marxismo, l'attività sensibile umana che modifica la realtà materiale; il criterio della prassi si esprime nel fatto che il prodursi di risultati previsti di questa attività costituisce il termine di controllo della verità del giudizio sul quale era fondata la previsione. In questo senso poi si può parlare di utilità, di funzione biologica, ecc., del giudizio, intendendosi con ciò che il giudizio vero è uno strumento dell'attività umana, e per questo è utile.

La concezione pragmatistica della prassi è del tutto diversa. Essa non è qui prassi sensibile oggettiva, perché non ha senso, per il pragmatismo, parlare di realtà oggettiva; l' "utilità", a sua volta, non è funzione della verità del giudizio, del suo essere in accordo con la realtà obiettiva, poiché il soggettivismo, che è alla base del pragmatismo, non può riconoscere una siffatta realtà. Il rapporto viene dunque rovesciato: non è il giudizio utile, perché è vero, ma vero, perché è utile. Questa distinzione ha valore di principio, ed esprime il rovesciamento della questione "*auf dem Kopf",* che è tipico dell'idealismo.

Secondo la concezione pragmatistica dell'utile, esso è ciò che serve ai *bisogni soggettivi di qualcuno.* In questo senso anche una credenza religiosa è vera, quando serve i bisogni di *qualcuno.* Il "successo pratico" non viene quindi inteso nel senso del verificarsi della previsione nella prassi: la definizione pragmatista di questo termine lo restringe infatti all'efficacia con cui l'interesse soggettivo è servito: abbiamo a che fare con l' "utilità pratica del giudizio", nel senso del pragmatismo, anche quando un giudizio, per esempio, vale semplicemente ad aumentare le ricchezze del finanziere che lo ha espresso.

Questo problema dell'utilità "biologica" della verità è stato accennato in modo geniale da Lenin nell'opera *Materialismo ed empiriocriticismo,* il cui intento polemico si rivolge contemporaneamente contro il pragmatismo:

"La conoscenza può essere biologicamente utile, utile alla pratica umana, alla conservazione della vita, alla conservazione della specie, solo quando riflette una verità obiettiva, indipendente dall'uomo. Per il materialista, il successo della pratica umana dimostra la corrispondenza delle nostre idee con la natura obiettiva delle cose che noi percepiamo. Per il solipsista, il 'successo' è tutto ciò che *mi* occorre *nella pratica,* la quale può essere considerata indipendentemente dalla teoria della conoscenza. Se includiamo nei fondamenti della teoria della conoscenza il criterio della pratica, otteniamo inevitabilmente il materialismo, dice il marxista. La pratica può anche essere materialistica, ma per ciò che riguarda la teoria è un altra cosa — dice Mach."[88]

La concezione cui approda il pragmatismo, e che è opposta direttamente a quella marxista, è quella del relativismo soggettivistico: e la concezione marxista della prassi come criterio della verità emerge con maggiore chiarezza e perspicuità proprio nel confronto con la definizione pragmatistica dei concetti di "prassi" e "utilità". Questo problema sarà trattato partitamente nel capitolo VII.

---

[88] *Op. cit.,* pp. 127-8.

La tesi centrale del presente capitolo è che in ogni filosofia vi è un rapporto indissolubile tra il modo in cui essa concepisce il criterio della verità e la posizione che essa viene ad assumere nell'antitesi generale di materialismo e idealismo. Se è ormai superfluo insistere su questa tesi riguardo al criterio materialistico della prassi, la sua validità risulta però anche da un breve esame dei criteri idealistici.

Verso la fine del capitolo precedente abbiamo già avuto occasione di accennare alla questione dei criteri idealistici della verità, in rapporto alle concezioni idealistiche della verità stessa: le definizioni idealistiche implicano infatti, come pure abbiamo accennato, altrettante definizioni del criterio, cosicché definizione della verità e del criterio vengono praticamente a identificarsi.

Una critica dei criteri idealistici della verità può limitarsi in linea di principio agli argomenti già visti in relazione alla discussione delle c.d. definizioni non-classiche della verità. L'aggiunta di elementi storici particolari e la descrizione delle diverse tendenze e sfumature avrebbe qui scarso significato, e ci porterebbe al di là della tematica di questo lavoro. (Il quale, a differenza di certe opere “erudite” di autori borghesi, non ha l'aspirazione di trasformarsi in un panorama storico dei problemi trattati — soprattutto quando questo panorama non aggiungerebbe nulla di essenziale oltre all'aumento delle proporzioni del libro e a una più lunga lista di nomi di autori e di indicazioni di scuole).

Il carattere essenziale dei criteri idealistici è che essi implicano la negazione della realtà obiettiva e della sua relazione con la nostra conoscenza. Il senso idealistico di questi criteri è precisamente questo: ed esso si ritrova nei criteri soggettivi, come l'evidenza, l'impossibilità del non intendimento di un dato giudizio, il consenso universale, e nella concezione edonistica della verità, dal punto di vista del piacere o dispiacere connesso all'accoglimento o al rifiuto di un determinato giudizio. Lo stesso vale per il criterio logico (non-contraddizione col sistema), il criterio utilitaristico, e quello dell'economia del sistema. Denominazioni disparate, argomenti diversi, conducono tuttavia allo stesso risultato essenziale: la riduzione del problema della verità al soggetto conoscente, la sua posizione nel quadro del soggettivismo. Il senso profondo di tutte queste teorie sta nella loro opposizione al materialismo: ed esse provano la validità della distinzione di principio engelsiana dei filosofi in due campi fondamentali: materialistico ed idealistico.

Una volta compreso l'elemento essenziale del problema, la questione del dettaglio storico passa per noi, in questa sede, sullo sfondo. Ma è indispensabile far risaltare, in modo per così dire tangibile, la distinzione fondamen-

tale dei criteri di verità, materialistici e idealistici, e il rapporto intrinseco che intercorre tra questa distinzione e il contrasto del materialismo con l'idealismo. Una trattazione scientifica che manchi di illuminare questo rapporto finisce col favorire le concezioni idealistiche, anche se il suo autore professa, per conto proprio, di essere un materialista.

La concezione del criterio della verità avanzata da T. Kotarbinski negli *Elementi* è un esempio tipico di questa equivocità. Il Kotarbinski si pone, nella teoria della verità, sul terreno della concezione obiettiva, e questo è senza dubbio il punto di vista del materialismo: ma il suo sviluppo conseguente esige il riconoscimento di un criterio obiettivo della verità stessa, la prassi.

Proprio nel caso della concezione del criterio della verità proposta dal Kotarbinski è facile vedere come la rinuncia al criterio obiettivo porti conseguentemente, invece, a un nuovo abbandono della concezione obiettiva della verità stessa, e allo scivolamento su posizioni idealistiche.

Nel capitolo sui criteri l'Autore afferma il carattere parziale dei criteri della verità, e li raggruppa in criteri intuitivi, situazionali e strutturali.[89] Il criterio intuitivo si fonda in linea di principio sul sentimento dell'evidenza; il criterio situazionale ha una funzione correttiva rispetto al primo e corregge alcune intuizioni mediante altre; il criterio strutturale, infine, permette di riconoscere la verità di un enunciato sulla base della scelta e della disposizione delle parole che lo compongono, e relativamente, sulla base delle trasformazioni della disposizione.

Saltano all'occhio i criteri idealistici classici impliciti in questa sistemazione. In effetti, si tratta in primo luogo del criterio dell'evidenza (il c.d. criterio situazionale svolge una funzione ausiliaria rispetto al primo, e non può propriamente essere assunto a fondamento di un gruppo particolare), e poi del criterio delle trasformazioni formali, derivato dalla logica formale. Non dobbiamo ancora insistere sull'inconciliabilità tra la concezione obiettiva della verità, che pure il Kotarbinski professa, e l'elevazione dell'evidenza a criterio (lo stesso Autore, del resto, ne mette in risalto la poca fidatezza); e sulla necessità, dal punto di vista della teoria della verità obiettiva, di concepire il criterio formale come criterio secondario, che lascia tuttavia aperta la questione della verità delle premesse e del fondamento della validità delle trasformazioni.

È possibile, accettati questi criteri, difendere tuttavia la concezione obiettiva della verità? Diciamolo subito: non è possibile. La concezione della verità obiettiva non può sostenersi, date queste premesse, perché tra criterio della

---

[89] *Kotarbinski,* Elementy poznania, logiki formalnej i metodologii nauk, pp. 136-143.

verità e definizione della verità vi è un rapporto intrinseco, che non può essere spezzato a parole, e perché solo l'uso del criterio della prassi permette di fondare e definire in tutte le sue conseguenze il riconoscimento del carattere obiettivo della verità, elaborando pienamente il punto di vista materialistico. Col rifiuto del criterio della prassi a favore di criteri di tipo idealistico anche il Kotarbinski finisce su posizioni idealistiche: le sue difficoltà mettono in risalto ancora una volta che il materialismo dialettico è l'unica forma conseguente di materialismo, allontanandosi dalla cui linea si cade inevitabilmente nei vicoli ciechi dell'idealismo.

CAPITOLO QUARTO: VERITÀ ASSOLUTA E VERITÀ RELATIVA.

1. Assolutismo e relativismo nella teoria della verità.

Polemizzando con l'empiriocriticista russo Bogdanov, secondo cui il marxismo implicherebbe "la negazione dell'oggettività incondizionata di qualunque forma di verità, la negazione di ogni verità eterna", Lenin scriveva:

"Qui sono manifestamente confuse due questioni: (i) Esiste una verità obiettiva, ossia, possono le rappresentazioni mentali dell'uomo avere un contenuto indipendente dal soggetto, indipendente sia dall'uomo che dal genere umano? (ii) Se si, le rappresentazioni umane che esprimono una verità obiettiva possono esprimere senz'altro questa verità integralmente, incondizionatamente, assolutamente, o possono soltanto esprimerla in modo relativo, approssimativo? Quest'ultima questione è la questione del rapporto tra la verità assoluta e la verità relativa."[90]

Ci siamo occupati finora del primo di questi due problemi, quello dell'oggettività della verità: a questo punto della nostra trattazione occorre affrontare il secondo — la questione del carattere assoluto o relativo della verità.

Per meglio definire il problema, esaminiamo innanzitutto alcuni esempi concreti del processo conoscitivo. La nostra illustrazione sarà più chiara se questi esempi saranno scelti dal campo delle scienze esatte, sul cui sviluppo e sui cui risultati l'accordo è più facilmente raggiunto: ciò permetterà di evitare talune complicazioni estrinseche della questione. Come primo esempio consideriamo lo sviluppo storico generale delle concezioni fisiche sulla struttura della materia.

L'antichità fu dominata dalla polemica tra i sostenitori della concezione atomistica della struttura della materia (Democrito, Epicuro, Lucrezio), e i sostenitori della concezione secondo cui la materia ha una struttura continua (in prima linea, Aristotele). La concezione aristotelica fini col prevalere, e dominò, attraverso il medioevo, fino alle soglie dell'età moderna. L'una e l'altra concezione, del resto, poggiavano piuttosto su geniali intuizioni che su basi sperimentali propriamente scientifiche.

L'età moderna vede il ripresentarsi della concezione atomistica, con Gassendi e Boyle, e poi il suo trionfo, nel XIX secolo, in rapporto principalmente coi lavori di Dalton. La concezione secondo cui la materia si suddivide in particelle estremamente piccole non ulteriormente divisibili, gli atomi, trova con Dalton una fondazione solida e coerentemente scientifica; prima di allora es-

---

[90] *Materialismo ed empiriocriticismo,* cit., p. 111.

sa si appoggiava ancora a certe “proprietà fondamentali” della materia, e aveva trovato la sua espressione nella meccanica newtoniana.

Alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo la teoria elettronica dell'atomo conduce a una profonda rivoluzione nella concezione delle caratteristiche della materia, rispetto alla quale si apre una nuova era. L'atomo si rivela, ben diversamente che come particella ultima e indivisibile, come un tutto alquanto complicato, costituito da un nucleo (a sua volta, come sappiamo oggi, di struttura assai complessa) e dagli elettroni che ruotano intorno ad esso. Lo sviluppo della fisica moderna ha condotto poi a una sempre maggiore complicazione del modello dell'atomo, e alla scoperta di sempre nuove particelle elementari (protone, elettrone, positrone, neutrone, neutrino, ecc.). Ma la rivoluzione nella concezione delle caratteristiche della materia non si limitò affatto alla “frantumazione” dell'atomo in particelle elementari, al contrario, essa fu assai più profonda, e condusse alla modificazione delle vedute sulle caratteristiche della materia accettate come indubbie e fondamentali dall'epoca di Newton fino a quel momento, così, per esempio, la teoria einsteiniana della relatività mostrò che la massa non è, come si era creduto, costante, ma dipende dall'energia del corpo in questione. In seguito si dimostrò che le particelle elementari non sono immutabili, ma si trasformano le une nelle altre (il protone si trasforma in neutrone con l'emissione di un positrone, e il neutrone in protone coll'emissione di un elettrone); e fu scoperto il fenomeno della c.d. materializzazione dell'energia (trasformazione di un quanto di raggi *y* in un elettrone e un positrone), come pure il fenomeno contrario della c.d. annichilazione della materia (l'unione di un elettrone e di un positrone dà luogo a due fotoni dei raggi *y,* scomparendo le due particelle). Secondo la teoria di De Broglie le particelle hanno insieme carattere corpuscolare e ondulatorio.

Quali conclusioni si possono trarre dall'analisi e dalla generalizzazione di questo esempio?

In primo luogo: le concezioni delle caratteristiche della materia si sono costantemente modificate; esse sono state diverse in ogni tappa dello sviluppo della fisica, e le nuove teorie hanno *scosso* le basi delle vecchie e consolidate verità, spesso rovesciandole completamente.

In secondo luogo: salvo i casi in cui la vecchia teoria è stata completamente confutata dalla nuova, abbiamo invece il fenomeno — che si presenta sempre più spesso nella storia della scienza — per cui una nuova teoria non rappresenta una semplice negazione della precedente, ma uno sviluppo, approfondimento, perfezionamento, completamento: e ciò nel senso che essa tiene conto di qualche aspetto dell'oggetto studiato che era stato del tutto

ignorato dalla vecchia teoria. Ogni tappa dello sviluppo della fisica, nonostante il suo carattere transitorio, portò con sé taluni elementi non caduchi, che nel passaggio alla tappa successiva rimasero patrimonio acquisito della scienza. Così per esempio la fisica moderna non ha rigettato la meccanica classica, ma ha constatato che le sue formulazioni rappresentano soltanto una descrizione approssimata delle leggi naturali: questa approssimazione è sufficiente nell'ambito della prassi di ogni giorno, ma non al di fuori di questa sfera, per esempio in quella di taluni esperimenti scientifici: in quest'altro piano della prassi le "leggi incrollabili" della vecchia meccanica classica devono essere sottoposte a serie correzioni.

Le scienze esatte ci offrono tutta una serie di esempi simili a questo. Così la teoria della luce, che dai tempi di Newton e di Huygens era stata il teatro della battaglia tra l'ipotesi corpuscolare (o dell'emissione) e quella ondulatoria, e a più riprese aveva assistito al temporaneo sopravvento dell'una o dell'altra, si è trovata finalmente di fronte al fatto che il semplice rifiuto di una delle due teorie e l'accoglimento dell'altra non portano ad alcun risultato, perché ciascuna era riuscita a inquadrare un aspetto dei fenomeni di radiazione, disconoscendo però l'altro e altrettanto importante aspetto; cosicché una concezione corretta della luce deve costituire, in un certo senso, una sintesi dei due punti di vista finora rivali.

Nella *Dialettica della Natura* di Engels è preso come esempio il processo che portò al superamento dell'antica teoria del calore:

"Lo stesso caso… è quello del calore, che per quasi due millenni fu considerato come una semplice materia misteriosa, anziché come una forma di movimento della materia normale; e la teoria meccanica del calore compì qui il rovesciamento. Nondimeno la fisica della teoria della sostanza calorica aveva scoperto tutta una serie di leggi del calore estremamente importanti, e, particolarmente con Fourier e Sadi Carnot, aveva anzi aperto la via alla concezione giusta, cui rimase ora il compito di ricomporre e tradurre nella sua lingua le leggi scoperte dalla scienza che l'aveva preceduta. Così anche in chimica la teoria flogistica forni, con un secolare lavoro sperimentale, il materiale appoggiandosi al quale Lavoisier scoperse nell'ossigeno ricavato da Priestley il riscontro reale del fantastico flogisto, sbarazzando così il campo dall'intera teoria flogistica. Ma ciò non voleva dire che i risultati sperimentali della vecchia teoria dovessero esser messi da parte: al contrario, essi rimasero, e solo si dove riorganizzarne la formulazione, tradurla dal linguaggio flogistico in quello della chimica; nella misura in cui ciò avveniva, essi conservavano la loro validità."[91]

---

[91] F. Engels, *Dialekti der Natur,* Dietz, Berlin, 1952, pp. 38-9. [Questo passo non e compreso nell'ediz. ital. a cura di L. Lom-

Tutti questi esempi dimostrano che la nostra conoscenza è sottoposta a incessanti modificazioni — che essa, sviluppandosi e salendo a gradi sempre più alti, supera le verità precedentemente ottenute: in ciò si mostra il carattere limitato e storicamente condizionato che le è proprio. Ma nello stesso tempo, i medesimi esempi indicano che il processo di sviluppo della conoscenza contiene un elemento di continuità — che le nuove verità non sorgono attraverso la semplice negazione dell'intero patrimonio accumulato nel passato, ma che vi sono al contrario taluni elementi non caduchi, che si conservano ed entrano a far parte delle verità nuove: e proprio in ciò va visto il senso più profondo della concezione dialettica dello sviluppo, e della teoria dei salti dialettici, in campo gnoseologico.

Da tutto ciò si ricava una duplice conseguenza: quando da un lato si parla di "conoscenza vera", ossia di pensieri che danno un rispecchiamento della realtà obiettiva, o che si accordano *con* questa realtà, occorre intendere con questa espressione anche i giudizi parzialmente veri, ossia i giudizi che danno un rispecchiamento approssimato della realtà. Il processo di sviluppo della conoscenza umana consiste proprio nel continuo perfezionamento del rispecchiamento del reale e nell'eliminazione degli errori: sarà l'ulteriore sviluppo della scienza a mettere in luce il carattere di verità approssimata, relativa, di un giudizio solo parzialmente vero, prima accolto, erroneamente, come totalmente vero. Dall'altro lato: poiché il patrimonio della conoscenza comprende taluni elementi che resistono a tutte le successive modificazioni, e mantengono il loro carattere di verità sotto tutte le condizioni, possiamo affermare con certezza che vi sono giudizi rispetto ai quali un approfondimento e un perfezionamento, una correzione, non è possibile. La miglior dimostrazione di quest'ultima tesi è l'esempio: si veda la differenza tra la meccanica newtoniana, da un lato, e un enunciato come «2X2 = 4" dall'altro.

La discussione filosofica tra la concezione assolutistica e quella relativistica del carattere della verità si sviluppa sulla base di questa duplice caratteristica degli enunciati contenuti nel sapere scientifico. L*'assolutismo* muove dal principio che le verità devono avere, come tali, un carattere assoluto; il *relativismo* afferma invece il loro carattere relativo, o quanto meno sostiene l'esistenza di alcune verità relative. Che cosa dobbiamo intendere, però, per "verità assolute" e "verità relative"?

Fin dall'inizio della nostra trattazione abbiamo stabilito che per "verità" intendiamo "un giudizio vero", "verità assoluta" (incondizionata) equivarrà quindi a "giudizio incondizionatamente vero" e "verità relativa" a "giudizio condizionatamente vero". Cerchiamo ora di definire il significato di questi

---

bardo Radice, Roma, Rinascita, 1950.]

due termini. *Verità incondizionata* compete ai giudizi che racchiudono in sé una conoscenza totale, compiuta, ossia che rappresentano, sotto un aspetto determinato, un rispecchiamento *compiutamente fedele* della realtà (o di un qualunque suo frammento) — e non semplicemente un rispecchiamento *sufficientemente fedele* rispetto a un determinato livello della prassi umana, compresa la prassi della ricerca scientifica. In altre parole: le verità incondizionate sono verità non modificabili. Una volta ottenute, esse non sono più corrette dallo sviluppo ulteriore dell'esperienza sociale, che pure arricchisce continuamente il patrimonio delle verità conosciute. L'indagine dello stesso frammento di realtà o la considerazione del reale dallo stesso punto di vista — in altre parole: la posizione di una questione rigorosamente identica a quella cui il giudizio incondizionatamente vero offre la risposta — non ci potrà mai condurre a un risultato migliore o più esatto di quello espresso dal giudizio incondizionatamente vero. *Verità condizionata* competerà invece ai giudizi il cui contenuto è una conoscenza incompleta, ossia ai giudizi che rispecchiano la realtà in modo soddisfacente per la prassi umana a un certo grado di sviluppo, ma di cui è inevitabile la modificazione e correzione nel corso dello sviluppo ulteriore della prassi e della conoscenza.

È chiaro che questa definizione ha carattere impreciso e provvisorio: essa deve servirci solo come punto di partenza per la nostra discussione. Già fin d'ora, tuttavia, conviene ricordare che questo modo di intendere i concetti di "verità relativa" e "verità assoluta" non è certo il solo che la storia della filosofia presenti: ciò che è tanto più ovvio, in quanto esso è determinato dall'accoglimento della teoria *materialistica* del rispecchiamento. Le diverse altre concezioni della distinzione di verità "assoluta" e "relativa" si possono ricondurre, per diverse vie, alla seguente base comune: le verità assolute sono giudizi veri indipendentemente dalle circostanze, dal tempo e dal luogo in cui sono esperiti; le verità relative, giudizi in certe condizioni veri, in altre falsi (per esempio, in dipendenza dal tempo, dal luogo, e dal soggetto che li esperisce). Il significato essenziale di questo modo di concepire le due "verità" e le differenze che esso presenta rispetto a una concezione come quella che abbiamo tratteggiato qui sopra, si preciseranno nel seguito di questo capitolo: ma perché sia chiaro fin da principio che questa differenza ha una portata essenziale, basta osservare che le verità relative, in quella prima concezione, non hanno *mai* il carattere di "verità" nel senso in cui la logica classica intende questo termine, in quanto non sono mai completamente vere. (Al più, esse possono *valere per un certo tempo* come verità in questo senso.) D'altra parte, esse non divengono *mai* neppure complete falsità, perché resta sempre il fatto che la realtà vi è rispecchiata in modo soddisfacente per un certo ambito della prassi sociale: esse devono quindi contenere un qual-

che elemento della verità. Il carattere della “verità relativa” appartiene loro obiettivamente, senza riferimento alla convinzione del soggetto che le esperisce, e in modo durevole, senza riguardo a condizioni di luogo, tempo, ecc.

Quanto abbiamo detto finora non esaurisce del resto la varietà dei significati attribuiti ai termini di “verità relativa” (condizionata) e “verità assoluta” (incondizionata), e delle interpretazioni loro collegate. Nel seguito dovremo prendere in esame ancora alcuni altri modi di intendere questi termini. Così nella discussione della concezione soggettivistica dovremo considerare la terminologia accolta da taluni suoi rappresentanti, per i quali la verità assoluta” equivale a verità *obiettiva,* rispecchiamento della “realtà assoluta”, cui viene contrapposto un oggetto di conoscenza immanente e la connessa “verità relativa”. Così nella discussione del punto di vista metafisico (nel senso marxista di questa parola), dovremo considerare il concetto della “verità assoluta” come di un sapere pieno, onnicomprensivo, capace di esaurire l'oggetto conoscitivo nella sua interezza (ovvero, di un sapere che rappresenta sotto ogni riguardo un rispecchiamento, dato una volta per tutte, dell'intera realtà); a una siffatta “verità assoluta” viene opposta come “verità relativa” la conoscenza di un qualunque frammento, stadio o carattere della realtà, anche quando questa conoscenza ne rappresenti il rispecchiamento pienamente adeguato. In quest'ultimo senso, come vedremo, Engels collega talvolta la relatività della verità alla relatività — al carattere transeunte — delle diverse condizioni del reale, contrapponendo le verità, che ad esse si riferiscono, alle verità “assolute” ed “eterne” che dovrebbero costituire *sempre ed eternamente* un rispecchiamento adeguato delle condizioni *attuali* della realtà.

L'equivocità dei termini di verità “relativa” e “assoluta” e la mescolanza di tutti questi significati fra loro, la confusione nell'operare con questi concetti che si ritrova presso diversi autori, è una deplorevole eredità storica della filosofia — quell'eredità di cui Goethe parlò una volta come di una maledizione per i posteri. A noi non resta che raccomandare al lettore una cautela e un attenzione particolare nello studio delle questioni connesse alle verità “assolute” e “relative.”

La storia della filosofia ci presenta tanto concezioni assolutistiche che relativistiche estreme (intendiamo qui riferirci a *tutte* le concezioni dei termini “assolutismo” e “relativismo” rispetto alla teoria della verità, e quindi a tutti i modi di intendere i concetti di “verità condizionata” e “incondizionata” che si sono presentati storicamente); vi sono state poi filosofie che hanno cercato di mantenere una posizione intermedia. Questa questione, così importante, si presenta anche alla teoria marxista-leninista della verità. Essa, appoggiandosi alla dialettica materialista e alla teoria del rispecchiamento, respin-

ge tanto l'assolutismo quanto il relativismo come posizioni unilaterali, e perciò false: ma non per questo nega ogni significato alle enunciazioni delle due opposte teorie. Non solo le argomentazioni di ciascuna contro gli errori e le unilateralità dell'altra contengono molto di vero, ma, come si vedrà, elementi del relativismo *e* dell'assolutismo tradizionali passano nella concezione marxista, *senza però che questa possa essere ricondotta a nessuno dei due*. Accogliere determinate enunciazioni dell'una o dell'altra teoria è altra cosa che accettarla integralmente: e la posizione marxista in questo problema può essere esposta soltanto in polemica sia con l'assolutismo, che col relativismo — in una battaglia su due fronti, contro due forme di unilateralità.

L'esempio di due polemiche classiche nella letteratura marxista offre un eccellente illustrazione di questo duplice rapporto: intendiamo riferirci alla polemica di Engels contro. Dühring *(Antidühring,* parte I, cap. IX, "Morale e diritto. Verità eterna"), e a quella di Lenin contro Bogdanov *(Materialismo ed empiriocriticismo,* cap. II, 5, "La verità assoluta e la verità relativa, ovvero l'eclettismo di Engels scoperto da A. Bogdanov"). La prima è rivolta contro l'assolutismo del sistema delle "verità eterne" di Dühring, la seconda contro il relativismo di Bogdanov: e un lettore, che analizzasse questi due testi senza l'ausilio della dialettica e considerandoli separatamente dal quadro complessivo della filosofia marxista, non potrebbe forse sfuggire all'impressione di un opposizione radicale fra l'uno e l'altro. In realtà però, nonostante questa apparenza, essi esprimono la stessa tendenza, e difendono, sia l'uno che l'altro, la posizione caratteristica della teoria marxista della verità, nella battaglia su due fronti contro l'unilateralità assolutistica e relativistica. La differenza sta unicamente nell'accentuazione polemica dell'uno o dell'altro lato, in relazione al carattere dell'avversario contro cui la polemica è diretta. I due testi presi insieme indicano così la linea su cui si muoverà la nostra trattazione nel seguito di questo capitolo: la linea di un attacco sia contro l'assolutismo, che contro il relativismo. La posizione propria del marxismo si delineerà proprio sullo sfondo di questa battaglia su due fronti.

L'esposizione del problema secondo questa linea è legata a un inconveniente di metodo: proprio per evitare di sfigurare la posizione che intendiamo disegnare, e perché la sua antitesi con le altre appaia precisamente come una antitesi su *due* fronti, saremo spesso costretti ad anticipazioni e a riprese di temi toccati in altri passi, affinché l'esposizione di ciascun punto di vista tragga maggior risalto da quella del suo opposto. Ma questa difficoltà corrisponde alla natura della cosa, ed e inevitabile ogni volta che si debba esporre una doppia serie di punti di vista antagonistici, sorti da una controversia secolare, precisando contemporaneamente la propria differenza rispetto a entrambi.

2. L'assolutismo gnoseologico nella concezione della verità.

a) Verità come processo

L'espressione “metafisica” acquista nella dialettica marxista un significato diverso che nella maggioranza delle altre filosofie; essa indica specificamente la tendenza a concepire cose e fenomeni nella loro determinatezza isolata e non nel loro rapporto e condizionamento reciproco, a trascurare, in vista dell'immobilità, il movimento e la trasformazione, o anche a semplificare e volgarizzare l'uno e l'altro, limitando la ricchezza delle loro forme e perdendo la capacità di vedere la loro origine immanente, nel seno della natura stessa, dalla lotta degli opposti (ossia, di tendenze opposte), nonché di interpretare i “salti” rivoluzionari, (i quali, o vengono negati, o, non intendendosene il rapporto con le fasi di evoluzione antecedenti e successive, divengono incomprensibili). Metafisico è dunque, dal punto di vista della dialettica, tra gli altri anche chi tende a vedere il “reale” nell'immobile, fisso e immodificabile. Ma colui che concepisce la realtà come immobile, come data una volta per tutte in una figura determinata, rigida e immutabile, finisce col fondare la conoscenza principalmente su basi non empiriche: ciò che è ben visibile nei sistemi metafisici dell'antichità. Parmenide e Platone, per i quali il “vero essere” era l'immutabile, giunsero conseguentemente a postulare una conoscenza al di là dell'esperienza. Nella conoscenza sensibile si rivela all'esperienza, secondo questi sistemi, unicamente ciò che nell'essere è fenomeno e mutevole apparenza, ma all'essere “vero ''. e immutabile si giunge in qualche modo per una diversa via, che non ha a che fare con l'esperienza. Tutti i sistemi “assoluti” della filosofia riprendono in varia forma questa argomentazione.

Questa fede metafisica (giacché la convinzione dell'esistenza di qualcosa che non è, mediatamente o immediatamente, attribuibile all'esperienza, è semplicemente una fede), trova la sua espressione, come è chiaro, anche nella teoria della conoscenza. Il mondo ideale di Platone è compiuto nella sua immutabilità — in contrasto con l'incompiutezza delle mutevoli e transeunti ombre delle idee che ci si presentano nella vita reale, altrettanto compiuta è la conoscenza “assoluta” delle idee stesse, ottenuta al di fuori dell'esperienza e immutabile proprio perché assoluta. Essa è dunque assolutamente vera — cioè, immutabile, valida sempre e dappertutto, eterna. La conoscenza empirica, che ci rende accessibili i mutevoli fenomeni, è perciò stesso, secondo Platone, essa stessa mutevole, ma una verità “mortale” ha carattere relativo, dipende dalle condizioni di luogo e di tempo in cui il suo oggetto si manifesta. Altro carattere ha la conoscenza dell' “essenza delle cose”, dell'essere immutabile: come questo non muta, così quella: a lei, che lo raggiunge al di

fuori dell'esperienza, esso è dato con qualità non transeunti, e la conoscenza una volta ottenuta non potrà quindi più mutare: essa è valida sempre e dovunque, è assoluta.

La conoscenza assoluta è stata l'ideale di tutti i sistemi metafisici della filosofia. Essi miravano a esaurire il reale in *un* atto conoscitivo, comprendendo il mutevole in una formula immutabile, rispecchiando l'inesauribile in un esposizione esauriente: in breve, ci si sforzava di ottenere una verità assoluta "in ultima istanza", che sarebbe stata totale nel senso che avrebbe rispecchiato l'essere contemporaneamente sotto tutti i rapporti. Non si trattava quindi di un giudizio che, intendendo un determinato frammento di realtà o uno dei suoi aspetti, è assolutamente adeguato al suo oggetto: un giudizio, il cui oggetto è così delimitato, può bensì rispecchiarlo in modo compiutamente esatto e rappresentare così una verità assoluta in un senso diverso, che tratteremo più diffusamente in seguito. Il marxismo non contesta che giudizi come "2x==4" o anche "Parigi era nel XIX secolo la capitale della Francia", siano assolutamente veri. Ma ciò che i metafisici cercavano era una verità assoluta, che desse una conoscenza esauriente, e perciò immutabile ed eterna, della *totalità* del reale: e quest'idea, di una verità onnicomprensiva ed assoluta, appare come assurda e insostenibile alla critica marxista. È ad essa che si riferiva Engels nella sua polemica contro Dühring.

Alla concezione "assolutistica" di verità in ultima istanza assoluta, ossia onnicomprensiva ed immutabile, che contraddice il processo obiettivo della conoscenza e il progresso del sapere umano intorno al mondo, il marxismo oppone la concezione della verità come processo.[92] Noi ammettiamo (come si vedrà in rapporto alla critica del relativismo) che singoli giudizi possono essere assolutamente veri: ma neghiamo ogni possibilità che un uomo, in un atto conoscitivo, possa cogliere, definitivamente e nelle sue leggi obiettive', la totalità del reale. Dal punto di vista della teoria della verità obiettiva, per cui la verità è proprietà del giudizio che rispecchia fedelmente la realtà, quest'affermazione è anzi intrinsecamente contraddittoria. Se l'oggetto del conoscere non ha un limite, come l'esperienza ci insegna, e inoltre si modifica e sviluppa, allora anche la sua conoscenza dovrà avere il carattere di uno svolgimento in estensione e profondità; sostenere che la nostra conoscenza ha raggiunto una verità assoluta (nel senso metafisico), significa invece che nulla rimane da conoscere. Ma la realtà effettuale smentisce questa tesi, l'ogget-

[92] Accogliendo qui, in accordo con l'uso dei classici marxisti, l'espressione "verità come processo", ci riferiamo ovviamente al processo di svolgimento del sapere, che conduce da conoscenze meno complete a conoscenze più complete, e ne eleva il grado di adeguatezza, cosicché la conoscenza diventa sempre più vera. Il termine di "verità" acquista quindi in questo contesto un senso più lato, non indicando il giudizio vero, ma la conoscenza vera in generale.

to conoscitivo, sviluppandosi ininterrottamente, crea sempre nuovi campi e possibilità di conoscenza.

In ciò sta la contraddizione che spezzò dall'interno, tra l'altro, anche il sistema hegeliano. Il solo modo di evitarla, a meno di abbandonare la concezione della verità obiettiva, è quello di concepire la verità come processo: esso permette di riconoscere che la conoscenza raggiunge in singoli punti il livello della verità assoluta (per esempio, si è ottenuta la conoscenza che 2x2 = 4); ma, considerata come totalità della conoscenza del mondo, la sua condizione è quella di uno sviluppo continuato, di un accumulazione ininterrotta di verità parziali e approssimative,[93] il cui avvicinamento alla verità onnicomprensiva, totalmente adeguata alla realtà, assoluta, ha la forma di un processo senza fine. Questa tesi, che è il contenuto essenziale della teoria della verità come processo, costituisce anche la linea che separa la concezione metafisica da quella dialettica nel campo della teoria della verità.

Vediamo come questa questione è affrontata dai classici marxisti. La valutazione della filosofia hegeliana, data da Engels nell'opera *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca,* mette in risalto soprattutto il contrasto di questa filosofia con la concezione tradizionale della verità assoluta, e dà uno schizzo della concezione della verità come processo:

"Ma la vera importanza e il carattere rivoluzionario della filosofia hegeliana (alla quale, come conclusione di tutto il movimento da Kant in poi, ci dobbiamo qui limitare) consistevano appunto nel fatto che essa poneva termine una volta per sempre al carattere definitivo di tutti i risultati del pensiero e dell'attività umana. La verità, che la filosofia doveva conoscere, era per Hegel non più una raccolta di proposizioni dogmatiche belle e fatte, che, una volta trovate, non vi è più che da mandare a memoria; la verità risiedeva ormai nel processo della conoscenza stessa, nella lunga evoluzione storica della scienza, che si eleva dai gradi inferiori della conoscenza a gradi sempre più alti, senza però giungere mai, attraverso la scoperta di una c.d. verità assoluta, al punto in cui non può più avanzare e non le rimane da fare altro che starsene con le mani in grembo e contemplare la verità assoluta raggiunta. E ciò tanto nel campo della filosofia come nel campo di ogni altra conoscenza e in quello dell'attività pratica. Allo stesso modo della conoscenza, la storia non può trovare una conclusione definitiva in uno stato ideale perfetto del genere umano. Una società perfetta, uno 'Stato' perfetto sono cose che possono esi-

---

[93] Nel seguito dovremo precisare la distinzione fra il concetto della verità *parziale,* cioè del giudizio che dà il rispecchiamento di un frammento o di un aspetto della realtà (anche quando tale rispecchiamento sia del tutto fedele ed adeguato), e il concetto della verità *approssimativa,* cioè del giudizio che dà, sotto qualunque aspetto, un rispecchiamento solo approssimato, non del tutto fedele, del suo oggetto. Questa distinzione metterà in luce come una verità parziale possa essere non approssimata ma compiuta (adeguata).

stere soltanto nella fantasia; al contrario, tutte le situazioni storiche che si sono succedute non sono altro che tappe transitorie nel corso indefinito della società umana da un grado più basso a un grado più elevato. Ogni tappa è necessaria, e quindi giustificata per il tempo e per le circostanze a cui deve la propria origine, ma diventa caduca e ingiustificata rispetto alle nuove condizioni, più elevate, che si sviluppano a poco a poco nel suo proprio seno; essa deve far posto a una tappa più elevata, che a sua volta entra nel ciclo della decadenza e della morte. Come la borghesia, mediante la grande industria, la concorrenza e il mercato mondiale, dissolve praticamente tutte le vecchie, stabili e venerabili istituzioni, così questa filosofia dialettica dissolve tutte le nozioni di verità assoluta, definitiva, e di corrispondenti condizioni umane assolute. Per questa filosofia non vi è nulla di definitivo, di assoluto, di sacro; di tutte le cose e in tutte le cose essa mostra la caducità, e null'altro esiste per essa all'infuori del processo ininterrotto del divenire e del perire, dell'ascensione senza fine dal più basso al più alto, di cui essa stessa non è che il riflesso nel cervello pensante. Essa ha però anche un lato conservatore: essa giustifica determinate tappe della conoscenza e della società per il loro tempo e per le loro circostanze, ma non va più in là. Il carattere conservatore di questa concezione è relativo, il suo carattere rivoluzionario è assoluto — il solo assoluto che essa ammetta."[94]

Engels afferma dunque queste tesi: (i) che la filosofia dialettica non accoglie nessuna verità assoluta e definitiva, la cui assunzione implicherebbe la fine della conoscenza; (ii) che essa afferma il divenire infinito del reale e il prodursi infinito del suo rispecchiamento nel pensiero. Non vi è quindi una verità compiuta, definitiva, assoluta: ma l'accumularsi di verità parziali e approssimative costituisce il divenire della verità. È in questo senso che parliamo della verità come processo.

La comprensione di questo punto porta ad una modificazione degli scopi tradizionalmente posti alla filosofia, che è a sua volta condizione indispensabile per il passaggio da una filosofia speculativa a una filosofia scientifica. La filosofia speculativa e sistematica era legata alla possibilità di attingere la verità assoluta mediante un "sistema" costruito una volta per tutte: la liberazione della filosofia dalla speculazione era condizionata dalla sua rinuncia a questa ambizione.

In tutti i filosofi l'elemento caduco è proprio il 'sistema', e precisamente perché emana da un bisogno imperituro dello spirito umano, il bisogno di rimuovere tutte le contraddizioni. Ma rimosse che siano, una volta per sempre, tutte le contraddizioni, siamo arrivati alla c.d. verità assoluta, la storia

---

[94] *Op. cit.,* in Marx ed Engels, *Scritti filosofici,* cit., pp. 37-9.

universale è finita, eppure bisogna che essa prosegua, sebbene non le resti più niente da fare — il che è una nuova, insuperabile contraddizione. Non appena abbiamo scorto — e in definitiva nessuno ci ha aiutati a scorgerlo più dello stesso Hegel — che il compito posto in questo modo alla filosofia non vuol dire altro se non che un singolo filosofo deve realizzare ciò che può essere realizzato soltanto dall'intero genere umano nel suo sviluppo progressivo, non appena scorgiamo questo, la filosofia intera, nel senso che finora si è dato a questa parola, è finita. Si lascia correre la 'verità assoluta', che per questa via e da ogni singolo isolatamente non può essere raggiunta, e si dà la caccia, invece, alle verità relative accessibili per la via delle scienze positive e della sintesi dei loro risultati a mezzo del pensiero dialettico. Con Hegel ha fine, in modo generale, la filosofia; da una parte perché egli nel suo sistema ne riassume tutta la evoluzione nella maniera più grandiosa, d'altra parte perché egli, sia pure inconsapevolmente, ci mostra la via che da questo labirinto dei sistemi ci porta alla vera conoscenza positiva del mondo."[95]

La polemica engelsiana contro Dühring a proposito delle c.d. verità eterne può essere pienamente compresa solo sulla base della nuova concezione degli scopi della filosofia che discende dalla critica della pretesa verità assoluta e definitiva.

A fondamento del suo sistema di "filosofia della realtà" e della sua difesa della verità assoluta, Dühring poneva l'asserzione che "le verità in senso proprio non sono in alcun modo variabili… cosicché è semplice follia il rappresentarsi la validità della conoscenza come qualcosa che può essere attaccato dal tempo e dalle trasformazioni reali"; in particolare, poi, Dühring mirava a salvare le speciali "verità definitive di ultima istanza" nel campo delle scienze sociali. La critica di Engels si rivolge contro la tesi del carattere assoluto di tutte le verità, ed in special modo delle verità di queste scienze. Engels contestava così poco che la conoscenza possa pervenire a verità assolute nel senso della loro adeguatezza, e quindi immutabilità, che indicò nello stesso capitolo alcuni semplici esempi di queste verità, e accennò ad alcune scienze in cui esse si presentano più facilmente. Precisamente per questa ragione Bogdanov attaccò più tardi, dal punto di vista del relativismo, l'"eclettismo" di Engels. In effetti, oggetto della critica engelsiana non era la tesi dell'esistenza in generale di verità assolute, ma piuttosto la tesi che *ogni* verità (in quanto tale) sia assoluta — tesi che è in aperto contrasto col carattere della conoscenza come processo, ed è essenzialmente metafisica.

Alla questione, se il pensiero umano sia "sovrano" (cioè capace di cogliere la verità assoluta), Engels rispondeva affermativamente, se però si intende per

---

[95] *Op. cit.,* pp. 41-2.

conoscenza umana il processo sociale infinito del conoscere. In altre parole: la possibilità, per la conoscenza umana, di pervenire alla verità onnicomprensiva ed assoluta consiste nella *mancanza di limiti* del processo con cui l'umanità si avvicina a questa verità, nell'inconcepibilità di un qualunque ostacolo ultimo e insuperabile frapposto a questo processo. Ma è questo Punico senso in cui si può parlare di "sovranità" del pensiero umano. La conoscenza individuale, al contrario, non ha alcuna validità "sovrana". La dialettica del processo conoscitivo consiste precisamente nella realizzazione della conoscenza "sovrana" (assoluta) in un processo infinito, ossia nelle successive conquiste scientifiche di una serie di uomini che non pensano "sovranamente" (ossia non sono in grado di pervenire a una verità onnicomprensiva e assoluta). La verità assoluta si realizza nel processo dei rapporti reciproci di verità parziali e approssimative: ma una verità definitiva di ultima istanza (come la concepiva il Dühring), la verità onnicomprensiva, totale e assoluta è possibile soltanto come qualcosa che diviene, mai attualmente.

"Se mai l'umanità arrivasse al punto di non operare che su verità eterne, su risultati del pensiero che posseggono il valore sovrano e l'incondizionata pretesa di verità, essa sarebbe pervenuta a quel punto in cui l'infinità del mondo intellettivo sarebbe esaurita tanto in atto che in potenza, e sarebbe compiuto il celeberrimo miracolo dell'innumere numerato."[96]

Per comprendere appieno la tesi della teoria marxista della verità, secondo cui il sapere umano non opera con "verità definitive di ultima istanza", e la verità va intesa come processo, occorre rifarsi a una analisi del processo conoscitivo. L'indagine della verità del giudizio astratta dalla dinamica del processo conoscitivo è tipica del metodo conoscitivo logico-formale; ma se la sua utilità per scopi determinati è fuori questione, la limitazione ad essa sola conduce a deformare il quadro del conoscere. Quest'analisi, presa isolatamente, opera con opposizioni polari: verità assoluta e completa falsità. Essa non può concepire una verità *approssimata,* poiché non considera lo *svolgimento* della conoscenza. La teoria della verità assoluta di K. Twardowski, di cui dovremo occuparci nel prossimo paragrafo di questo capitolo, illustra in modo esemplare i limiti dell'analisi logico-formale e le deformazioni cui essa può dar luogo.

La dialettica marxista considera la conoscenza come processo obiettivo, come sviluppo. Poiché la conoscenza raggiunge gradi sempre più alti, essa modifica la nostra valutazione della verità dei giudizi: si comprende che, se la verità consiste nell'accordo del giudizio con la realtà obiettiva, il nostro punto di vista su questo accordo deve modificarsi con lo sviluppo della realtà

[96] F. Engels, *Antidühring,* cit., p. 99.

stessa e l'approfondimento del nostro sapere riguardo a lei. Giudizi, che ieri ancora parevano in accordo con la realtà obiettiva, oggi non possono più essere riconosciuti come tali; "verità" di oggi possono perdere domani la loro validità. Ma da ciò non segue che esse fossero semplicemente delle non-verità: a questa conclusione giunge solo chi non scorge la dinamica del processo del sapere, e sostituisce alla dialettica la logica formale tradizionale. È chiaro che, rifiutata la dialettica, non si può parlare che di verità o falsità assoluta, non di verità approssimativa, e neppure di sviluppo della conoscenza: ma la dialettica non ammette una divisione dei giudizi in assolutamente veri (che soli vengono riconosciuti come veri nella logica formale tradizionale), e assolutamente falsi. La conoscenza non opera soltanto con verità assolute, e non potrebbe nemmeno farlo: la verità relativa (il rispecchiamento *approssimativo* della realtà) ha un ruolo assai grande tanto nel processo conoscitivo che, in generale, nella prassi. D'altra parte non vi è, nel processo della conoscenza, un abisso che separi nettamente verità assoluta e verità relativa: in primo luogo, ogni verità relativa (ossia approssimativa, e che rappresenta perciò solo un grado del processo conoscitivo) ha in sé un elemento di verità obiettiva — ciò che vi è in essa di costante, precisamente come rispecchiamento della realtà obiettiva. A questo proposito è sufficiente pensare a una qualunque disciplina scientifica e alla sua storia: nuove e più elevate tappe dello sviluppo della scienza non significano mai il rigetto completo dell'eredità teorica del passato. In secondo luogo poi, il processo della conoscenza ci mostra un legame organico di verità assolute e relative.

Caratteristico del processo della conoscenza non è, infatti, soltanto il fatto che essa contiene contemporaneamente elementi di verità e di non-verità, ma insieme, l'amalgama e la combinazione di questi elementi nella dinamica del conoscere. Nel corso dello sviluppo le verità rivelano i loro lati insufficienti o erronei, e dalle falsità parziali, relative, che sono le nostre verità approssimate, ricaviamo così una conoscenza del mondo sempre più completa, sempre più prossima alla verità assoluta. La comprensione di questa dialettica della verità assoluta e relativa è essenziale per chi vuole intendere la teoria dinamica della verità — la concezione della verità come processo. Se essa si rivolge contro il modo limitato e unilaterale in cui la questione era posta nella logica formale tradizionale, ciò non significa però certo che essa contesti il principio logico della non-contraddizione, e la possibilità di costruire un sistema coerente, in cui si distinguono due soli valori del giudizio, verità ("assoluta") e falsità. Un sistema siffatto non solo è possibile, ma immensamente utile per tutta una serie di scopi. Quel che la teoria della verità come processo contesta è soltanto che un accostamento alla questione della conoscenza e della verità tanto poco dinamico da non darsi alcun pensiero

dello sviluppo del conoscere, un tener fermo alla contrapposizione della verità e falsità (incondizionate), che non tiene conto della obiettiva graduabilità delle verità effettivamente ottenute, siano sufficienti a spiegare i tratti essenziali della conoscenza, e il rapporto reciproco di conoscenza e prassi.

"Verità ed errore, come tutte le determinazioni del pensiero che si muovono su un piano di opposizioni antitetiche, hanno validità assoluta solo in un campo estremamente limitato; cosa questa che appunto abbiamo visto e che anche il signor Dühring dovrebbe sapere, se avesse una qualche familiarità con i primi elementi della dialettica che trattano precisamente della insufficienza di tutte le opposizioni antitetiche. Non appena applichiamo l'antitesi verità-errore al di fuori di quel ristretto campo che abbiamo indicato sopra, essa diventa relativa e conseguentemente inutilizzabile per l'esatta maniera di esprimersi della scienza; e se poi cerchiamo di applicarla come assolutamente valida al di fuori di quel campo, più che mai andiamo incontro al fallimento; i due termini dell'antitesi si cambiano rispettivamente nel loro contrario, la verità diventa errore e l'errore verità.[97]

Quest'ultima conclusione è illustrata da Engels con l'esempio della legge di Boyle, secondo la quale il volume di un gas è, a temperatura costante, inversamente proporzionale alla pressione esercitata su di esso. Regnault scoprì che, in determinate condizioni, la legge non era valida. Se la questione fosse stata posta secondo il metro della verità assoluta, si sarebbe dovuto dire che la legge di Boyle è falsa, poiché non vale sempre e dappertutto: ma Regnault, da buono scienziato, si limitò alla constatazione che essa vale solo in determinate condizioni, e particolarmente che "per quei gas che la pressione può ridurre allo stato di gocce liquide,"[98] essa cessa di avere effetto nel momento in cui la pressione si accosta al punto corrispondente alla liquefazione del gas alla temperatura data.[99]

Dalla limitazione della validità della legge scoperta da Boyle (e neppure dalla possibilità di ulteriori limitazioni da apporvi) non segue però che essa sia incondizionatamente falsa. Qui l'analisi del processo, che opera con l'opposizione polare di verità e falsità incondizionata, incontra il suo limite.

La dialettica della verità assoluta e relativa, e del vero e del falso, si fonda sul fatto obiettivo che la conoscenza è un processo, che essa si sviluppa continuamente. A questo si riferiscono i classici del marxismo ogni volta che enunciano la tesi secondo cui la verità è un processo.

---

[97] F. Engels, *Antidühring*, cit., p. 103.
[98] Come si direbbe oggi, nei gas, al di sotto della temperatura critica. Della possibilità di liquefare tutti i gas, allora ignota, Engels fece poi menzione in una nota all'edizione del 1885.
[99] *Ibid.,* pp. 103-4.

"… il coincidere del pensiero con l'oggetto è un *processo:* il pensiero (l'uomo) non deve rappresentarsi la verità come morta quiete, come una semplice immagine (copia), pallida (inerte), senza tendenza, senza movimento… [100]

E qualche pagina più avanti:

"La verità è un processo. Dall'idea soggettiva l'uomo perviene alla verità oggettiva *attraverso* la prassi (e la tecnica)."[101]

Aggiungiamo ancora un osservazione collaterale.

La teoria della verità (assoluta) come processo non si ritrova solo nel materialismo dialettico, ma anche presso i pensatori della Scuola di Marburgo (Cohen, Natorp), che rappresenta, come diramazione del neokantismo, una tendenza idealistica. È del Natorp l'affermazione che per la scienza "la via è tutto, lo scopo nulla", la verità non è mai assoluta, poiché la conoscenza è eternamente in divenire, e la verità stessa, quindi, è processo infinito. Si può parlare di un accordo di questo punto di vista con quello marxista?

In realtà, non appena si esce dal generico, l'apparente somiglianza delle due posizioni cede il posto ai tratti di fondo che le dividono, e che rappresentano la linea stessa della separazione tra materialismo e idealismo.

La posizione marxista è fondata sulla teoria materialistica della conoscenza: il carattere di processo della conoscenza consiste nel passaggio da rispecchiamenti meno fedeli a rispecchiamenti più fedeli della realtà obiettiva, o materia, e il termine di paragone dell'esattezza dei rispecchiamenti, la loro misura, è data dalla prassi umana, materiale e sociale. La concezione della verità come processo è dunque funzione dell'interpretazione materialistica della realtà, e deriva direttamente dal punto di vista materialistico in gnoseologia.

Opposto è il punto di partenza della teoria della Scuola di Marburgo: essa si richiama formalmente a Kant, ma in effetti si rifà, piuttosto che a Kant, a Fichte. Cohen, e dopo di lui, Natorp, interpretando Kant nello spirito del platonismo, intesero i momenti materialistici del kantismo come "incoerenze", "residui metafisici", eliminare i quali era precisamente il compito degli scolari del filosofo di Königsberg. Essi si pronunciarono quindi decisamente contro la "cosa in sé", che riconobbero all'inizio come "concetto limite", e poi completamente eliminarono: con il che non rimaneva più alcun dubbio sulla tendenza idealistica del loro lavoro. La stessa tendenza si palesa nella concezione che la Scuola di Marburgo ebbe del tempo, e dell'oggetto della scienza, attraverso la quale soltanto poté essere stabilita la tesi che la scienza, lungi

---

[100] Lenin, *Quaderni filosofici,* cit., pp. 186-7.
[101] *Ibid.,* p. 193.

dal riconoscere fatti, nel senso dell'empirismo, li *crea*, tale infatti è il significato della "fissazione del fatto" in questa filosofia, "fissazione" che avviene attraverso la costituzione di adeguate strutture logiche.

I "fatti" sono in realtà problemi, che il pensiero risolve mediante costruzioni logiche che non hanno alcun correlato obiettivo, sono quindi sempre ipotetiche e non possono mai assumere il carattere della validità finale. È in questo senso che le costruzioni logiche della scienza si trovano in un processo continuo e infinito di trasformazione: perciò la scienza non può mai essere compiuta, e la verità è infinito processo.

Nonostante l'apparente somiglianza col punto di vista marxista ("la verità è un processo"), la filosofia della Scuola di Marburgo rappresenta come si vede una posizione direttamente opposta a quella del materialismo dialettico, e che ha tutti i caratteri dell'idealismo estremo. Da un lato la conoscenza è intesa come processo in quanto rispecchiamento della realtà obiettiva, che è essa stessa processo materiale; dall'altro, il processo conoscitivo esprime l'ininterrotta creazione della realtà come corrispondenza delle costruzioni logiche. L'opposizione è di principio, nella posizione stessa del problema, e viene alla luce in modo specifico nella maniera in cui il problema della verità assoluta è risolto dalle due teorie. Il marxismo, riconoscendo una verità obiettiva, può ammettere una verità assoluta *entro determinati limiti*, il neokantismo di Marburgo, rifiutando ogni verità obiettiva, deve negare ogni forma di verità assoluta. Ma su questo problema dovremo tornare più avanti.

b) Il carattere concreto della verità.

La concezione della verità come processo, della conoscenza come mutamento e sviluppo, risulta dall'applicazione del secondo principio fondamentale della dialettica alla teoria della verità. Cerchiamo ora di vederne le ulteriori conseguenze.

Abbiamo mostrato il legame tra la tesi che la conoscenza è un processo e la concezione dialettica della realtà obiettiva come processo materiale, del quale la conoscenza è un rispecchiamento. I momenti della trasformazione vanno però concepiti dialetticamente come situazioni di relativa stasi: i momenti del processo conoscitivo sono singoli atti conoscitivi, espressi nei giudizi, che qualifichiamo come veri e falsi. Si pensi, come illustrazione, a una pellicola cinematografica, che rispecchia il movimento e la trasformazione, ma i cui singoli fotogrammi sono momenti, che considerati isolatamente danno la parvenza della quiete. Da un lato dunque, la conoscenza va intesa come processo, il che significa che il pieno adeguamento del pensiero alla realtà può essere inteso solo come *processo di adeguamento* del pensiero nel suo sviluppo alla realtà nel suo sviluppo; dall'altro, però, i momenti di questo pro-

cesso sono singoli atti conoscitivi, e giudizi, che questi atti esprimono. La conoscenza umana ha quindi in sé sempre un elemento di deformazione del processo reale, in cui ciò che è mutevole viene fissato, ciò che è unitario viene diviso. Questa caratteristica non era sfuggita ai classici.

"Noi non possiamo rappresentarci il movimento, non possiamo esprimerlo, misurarlo, riprodurlo, senza interrompere la continuità, senza semplificarla, alterarla, sminuzzarla, senza uccidere ciò che è vivo. La riproduzione del movimento ad opera del pensiero è sempre una adulterazione, un uccisione, e invero non solo ad opera del pensiero, ma anche della sensazione, e non solo del movimento, ma anche di *ogni* e *qualsiasi* concetto."[102]

La verità assoluta, o adeguazione completa della conoscenza alla realtà, è concepibile, dal punto di vista della *totalità* della conoscenza, solo come processo. Ma qual è allora il carattere dei momenti di questo processo — i singoli giudizi, che ci danno il rispecchiamento di frammenti, aspetti singoli, sezioni particolari del processo reale? In primo luogo, essi sono tutti relativi in rapporto alla totalità del processo conoscitivo, di cui sono parti: ogni parte della conoscenza è tale solo in rapporto con altre. Ciò segue dal loro stesso carattere di parti in un tutto, in un processo, e risulta dall'estensione alla teoria della verità del principio dialettico fondamentale del rapporto reciproco generale e del condizionamento scambievole di cose e fenomeni.

"L'essere singolo (oggetto, fenomeno, ecc.) è (solo) *un lato* dell'idea (della verità). Per la verità occorrono ancora altri lati della *realtà,* e questi appaiono solo come indipendenti e singoli (sussistenti particolarmente e per sé). La verità si realizza *solo nel loro complesso* (insieme) e nella loro *relazione*."[103]

Di tali momenti, reciprocamente collegati e condizionati, consiste il processo conoscitivo, essi sono i giudizi, ciascuno dei quali è il rispecchiamento di un momento, di un lato del processo reale. In ciò possiamo vedere confermata la tesi secondo cui la dialettica del pensiero, o dialettica soggettiva, è un rispecchiamento della dialettica della realtà (dialettica oggettiva). Per servirci ancora dell'esempio della pellicola cinematografica: abbiamo una corrispondenza di ciascuna immagine a un momento della realtà obiettiva sotto *due* rapporti: o rispetto a un dato momento di sviluppo — o anche: a un dato frammento — della realtà obiettiva, e ciò nel caso di uno sviluppo della conoscenza in estensione; o a un dato livello della realtà, come momento della

---

[102] Lenin, *Quaderni filosofici,* cit., p. 259.

[103] *Ivi,* p. 188. [Lenin commenta qui e "traduce" in termini materialistico-dialettici il paragr. 213, nota, dell'*Enciclopedia* hegeliana. Il frammento corrispondente suona: "Il singolo essere è un qualche lato dell'idea: per questa occorrono dunque ancora altre realtà, che a lor volta appaiono come esistenti particolarmente per sé; solo in esse tutte insieme, e nella loro relazione, è realizzato il concetto". (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* trad. Croce, p. 182.) [*N.d.T.*]

penetrazione della sua essenza, e ciò nel caso di uno sviluppo della conoscenza in profondità. Il primo caso è, per esempio, quello della raccolta di fatti storici, il secondo, quello dell'approfondimento della conoscenza attraverso la scoperta di sempre nuovi aspetti della realtà, per esempio, nella conoscenza sempre più integrale della struttura della materia. In entrambi i casi sussiste però il rapporto di corrispondenza reciproca dei momenti del conoscere, giudizio, da un lato, ed evento o aspetto scoperto della realtà, dall'altro.

I giudizi veri sono dunque sempre semplici momenti, atti particolari del processo infinito del conoscere: e ci danno sempre il rispecchiamento di un singolo frammento della realtà obiettiva, a sua volta in sviluppo infinito e infinitamente ricco. Pur non mettendo in dubbio la validità delle verità assolute nel senso indicato più sopra e sulle quali dovremo tornare, occorre tuttavia riconoscere il carattere storico $_c$ la dinamica della nostra conoscenza: e di conseguenza, il carattere relativo dei suoi elementi, i giudizi.

Da ciò deriva ancora una considerazione di eccezionale importanza: poiché il correlato obiettivo di ciascun giudizio può essere, per quanto si è detto sinora, solo un aspetto, proprietà o frammento della realtà in sviluppo, condizione della verità del giudizio è la *determinazione precisa del correlato obiettivo,* di cui esso è appunto il rispecchiamento. A ciò si perviene mediante la designazione esatta (implicita od esplicita) del tempo, del luogo, e/o di altre condizioni necessarie in ciascun singolo caso.

Ciò viene definito, nella terminologia della dialettica, come il *carattere concreto della verità*. Solo un enunciato concreto può essere espressione adeguata del giudizio vero: non invece un enunciato astratto, tale cioè da non comprendere le condizioni accennate, salvo il caso che la situazione in cui l'enunciato è formulato permetta di attendere *con sicurezza* che la lacuna venga riempita, *in modi determinati dalla forma del discorso*. In questo senso la dialettica formula dunque la tesi: “ogni verità è concreta, non esistono verità astratte.”

Occorre notare che i termini “concreto” e “astratto” assumono qui un significato diverso da quello che intendiamo quando li riferiamo a concetti. Non vogliamo qui nemmeno entrare nella questione dei concetti astratti e concreti, che ci obbligherebbe a una divagazione dalla tematica fondamentale del nostro lavoro: basterà osservare, per evitare un inutile confusione di concetti, che toglierebbe chiarezza alla nostra esposizione, che non si tratta qui certo di mettere in questione la funzione eminente dei concetti astratti nel processo conoscitivo. Un enunciato che opera con concetti concreti può essere astratto, se manca delle indicazioni del tempo e del luogo o di altre

condizioni necessarie nel caso in questione. La concretezza e l'astrattezza dell'enunciato non coincide con quella del concetto, anche se le due cose non sono del tutto indipendenti l'una dall'altra: dal punto di vista della genesi del concetto, e in sede di analisi del processo psicologico, il rapporto tra giudizio e concetto può essere indicato facilmente: i concetti appaiono qui come risultati di determinati giudizi, per così dire, come la loro condensazione. Vi sono poi altri rapporti che collegano il giudizio al concetto: ma tutto ciò non contraddice alla diversità e specificità dell'uno e dell'altro, e in particolare, a quella del carattere concreto o astratto di ciascuno. Trascurare questa diversità conduce a sostituire, nell'analisi del nostro problema, il concetto al giudizio, e la parola alla proposizione, confondendo la questione e rendendone più difficile la soluzione.

Così accade per esempio nell'opera *La teoria del rispecchiamento* di Todor Pavlov.[104] Non avendo inteso che "verità" è il giudizio vero (ovvero la proposizione che esprime il giudizio), l'Autore riprende la tesi del Windelband, secondo cui la verità può competere anche ad altre forme della vita mentale, ed è quindi costretto a indicare, in riferimento al concetto di verità, giudizi e concetti insieme, giungendo a una completa confusione del problema. Ciò avviene, in particolare, perché quel che vale per la concretezza dei concetti perde ogni significato preciso se. riferito meccanicamente ai giudizi. Nel seguito della nostra esposizione dovremo analizzare, conformemente a queste premesse, il carattere concreto e astratto del giudizio, e particolarmente del giudizio vero.

La tesi secondo cui l'espressione linguistica di un giudizio vero può essere data solo da un enunciato concreto segue immediatamente dalle leggi dialettiche obiettive del rapporto generale e condizionamento reciproco dei fenomeni, e del moto, trasformazione e sviluppo infiniti. Su questa base assume un particolare significato il postulato della considerazione storica di un oggetto, che a sua volta si modifica storicamente: "verità concreta" è un giudizio che tiene conto delle condizioni storiche del processo di cui è il rispecchiamento, mentre un enunciato "astratto" è quello in cui tali condizioni non vengono assunte.

Questo punto assume particolare rilievo per l'analisi della teoria del Twardowski degli "enunciati ellittici" e per la critica della sua concezione della verità assoluta, fondata su quella teoria, e che affronteremo nel prossimo paragrafo. Cerchiamo qui, in primo luogo, di esporre un poco più distesamente la posizione della dialettica marxista riguardo alla concretezza dei giudizi storici.

---

[104] Cfr. Todor Pavlov, *Teorija otrazenija,* Moskva, 1949, pp. 419-444.

Il senso generale delle tesi della dialettica marxista sulla concretezza della verità è semplice e alquanto chiaro. Quando ci serviamo di espressioni generali, che non localizzano i fenomeni nello spazio e nel tempo ("enunciati astratti"), il loro riferimento ai fatti è in effetti polivoco: di fatto, esprimiamo con esse diversi giudizi, sia pure con le stesse parole. Di questi giudizi, alcuni possono essere veri, altri falsi — in dipendenza dalle designazioni di condizioni di tempo, luogo, ecc., con cui li integriamo mentalmente. In altre parole: un affermazione di carattere generale non precisata con le condizioni di tempo e di luogo, può essere vera in determinate condizioni, falsa in altre: ma l'aggiunta di diverse condizioni conduce ad affermazioni diverse. Da ciò segue un esigenza importante del metodo dialettico: le designazioni di tempo, spazio, ecc., di cui i giudizi devono essere forniti, sono una condizione indispensabile della loro verità. Questa esigenza poi, non è importante solo in vista delle considerazioni teoriche che la sostengono *in abstracto*, ma anche nella pratica: esempio caratteristico è la conseguenza che ne deriva in politica, dove si tratta di evitare il grave errore della trasposizione meccanica di esperienze, formule e tesi indipendentemente dalle condizioni concrete che solo attribuiscono loro il carattere della verità.

Alcuni esempi renderanno più evidente il senso di queste considerazioni.

Il giudizio sul ruolo progressivo o reazionario della borghesia nello sviluppo della società non può essere espresso "in generale", senza determinare le condizioni di spazio e di tempo. Anche il giudizio generale che la borghesia ha svolto un ruolo progressivo nella storia, contiene implicitamente il luogo e l'epoca storica, che sono (devono essere) designati aggiuntivamente: esso è vero, infatti, per l'epoca della lotta della borghesia contro le forze reazionarie del feudalesimo (per esempio, della rivoluzione borghese in Francia), ed è falso, per esempio, per l'epoca della Rivoluzione di Febbraio in Russia.

La storia di alcune tesi teoriche del marxismo offre esempi classici della validità della concezione secondo cui ogni verità è (deve essere) concreta.

Nell'epoca premonopolistica del capitalismo Marx ed Engels formularono la tesi secondo cui la condizione della vittoria del socialismo era lo scoppio della rivoluzione almeno in una serie di paesi capitalistici, se non in tutti. Nelle condizioni di allora questo giudizio era valido: ma solo nelle condizioni di quel tempo, ed esso è falso nelle condizioni create dall'imperialismo, come hanno mostrato esaurientemente Lenin e poi Stalin, formulando la nuova "verità concreta" della possibilità della costruzione e della vittoria del comunismo in un solo Paese. Questa tesi è stata poi confermata pienamente dalla realtà.

Qualcosa di simile vale per la tesi dell'estinzione dello Stato nella società socialista. La tesi formulata da Engels era valida, nella misura stessa in cui era legata all'idea della vittoria simultanea del socialismo in tutto il mondo: ma, nelle condizioni profondamente diverse formatesi nell'epoca dell'imperialismo, e particolarmente nelle condizioni di un paese socialista vittorioso circondato da paesi capitalistici avversari, dovette essere formulato un nuovo giudizio concreto vero; e al XVIII Congresso del PCUS Stalin enunciò la tesi della persistenza dello Stato sovietico anche nello stadio comunista nel caso dell'ulteriore esistenza dell'accerchiamento capitalistico.

Generalizzando una serie di esempi di questo tipo, Stalin sottolinea, nell'opera *Materialismo dialettico e materialismo storico,* la funzione della dialettica nell'indagine della vita sociale:

"Se è vero che non vi sono al mondo fenomeni isolati, e tutti i fenomeni sono collegati tra di loro, e si condizionano a vicenda, è chiaro che ogni regime sociale e ogni movimento sociale nella storia devono essere giudicati non dal punto di vista della 'giustizia eterna' o di qualsiasi altra idea preconcetta, come fanno non di rado gli storici, ma dal punto di vista delle condizioni che hanno generato quel regime e quel movimento sociale, e con le quali essi sono legati.

Il regime schiavistico, nelle condizioni attuali, sarebbe un non senso, sarebbe un assurdità contro natura. Il regime schiavistico, invece, nelle condizioni del regime della comunità primitiva in decomposizione, è un fenomeno perfettamente comprensibile e logico, perché significa un passo avanti, rispetto al regime della comunità primitiva.

Rivendicare la repubblica democratica borghese sotto lo zarismo e nella società borghese, per esempio nella Russia del 1905, era cosa del tutto comprensibile, giusta, rivoluzionaria, perché la repubblica borghese significava allora un passo in avanti. Ma rivendicare la repubblica democratica borghese nelle nostre attuali condizioni, nell'URSS, non avrebbe senso, sarebbe controrivoluzionario, perché la repubblica borghese è un passo indietro rispetto alla repubblica sovietica.

Tutto dipende dalle condizioni, dal luogo e dal tempo."[105]

È ormai chiaro che la c.d. verità concreta — un giudizio, che designa esattamente le condizioni della sua verità — non è che un elemento del *processo* della conoscenza, e rappresenta quindi sempre una conoscenza solo parziale, frammentaria, dal punto di vista della totalità del processo. Precisamente in questo senso, in quanto contrapposta alla verità assoluta "onnicompren-

[105] *Op. cit.,* in *Questioni del Leninismo,* cit., p. 650.

siva", essa è sempre una *verità relativa:* e ciò sebbene in *un altro senso* come si vedrà più avanti, essa possa essere *assoluta,* se rappresenta un rispecchiamento compiutamente fedele (sotto un rapporto o rispetto a una sfera di ricerca qualunque), della connessione obbiettiva di eventi, nelle condizioni di cui si tratta nel giudizio in questione.

Dovremo riprendere questo punto in relazione alla critica della teoria del Twardowski, per la quale esso ha grande importanza: ma in questo momento esso passa in seconda linea rispetto all'altro rapporto, quello caratteristico della dinamica della conoscenza. La dinamica reale della conoscenza condiziona lo studio del modo in cui singole conquiste concettuali concrete si organizzano nello sviluppo del pensiero in processo conoscitivo complessivo, e le verità parziali si organizzano in verità piena ("verità come processo"). Sotto l'aspetto che ci interessa in questo momento, questo è il rapporto della verità relativa con la verità assoluta: e qui precisamente si ripresenta il problema della *graduabilità* della verità. Può un giudizio essere *più vero* di un altro? Per affrontare il problema nei suoi termini concreti era necessario premettere l'indagine sulla "concretezza" della verità che abbiamo svolta sin qui.

La questione si risolve ora senza troppe difficoltà, sia sul terreno del senso comune, che su quello della comprensione scientifica del progresso del sapere; sulla base di una concezione assolutistica della verità, essa diventa invece insolubile — e proprio questo costituisce uno degli argomenti più forti contro l'assolutismo.

Nella comune rappresentazione un giudizio più vero di un altro è inteso come un giudizio che corrisponde più pienamente alla situazione obiettiva di fatto che non l'altro, al quale è paragonato. Al secondo giudizio non si vuole affatto negare qualunque valore conoscitivo, l'espressione "meno vero" sottolinea soltanto che il contenuto del giudizio si accorda solo in parte con la realtà, che il quadro della connessione reale degli eventi, fornito dal giudizio caratterizzato come "vero", si avvicina di più all'adeguatezza.

Questa concezione del senso comune manca di precisione: ma non è di principio diversa da quelle che troviamo nel campo delle scienze sperimentali. Un fisico, considerando la storia e i successivi modi di intendere la struttura della materia, dirà che la teoria elettronica è più corretta, alla luce delle nostre attuali conoscenze, della teoria atomica, per esempio, quale si presentava all'inizio del XIX secolo; anch'essa, d'altra parte, non rappresenta che una fase nello sviluppo dei modi di intendere la struttura della materia. Il fisico riconosce così la graduabilità della verità delle diverse teorie, in quanto stabilisce: (i) che ciascuna di esse contiene "un nocciolo di verità", nel senso di

un rispecchiamento approssimativo della realtà obiettiva (che va riconosciuto senza dubbio anche alla teoria atomistica di Dalton); (ii) che la verità delle diverse teorie è di grado diverso in relazione all'approssimazione diversa e progressiva a una conoscenza completamente adeguata.

In questo modo di concepire la cosa, che è il solo possibile dal punto di vista delle scienze sperimentali ed evita costruzioni artificiose su di esse, entrano in gioco due momenti: *l'esistenza di una realtà obiettiva,* rispecchiata nella conoscenza, e il *processo di sviluppo infinito della conoscenza,* ossia il fatto che la nostra conoscenza del reale diventa *sempre* più compiuta, cosicché anche il sapere attuale, culmine dello sviluppo finora avvenuto, è un sapere incompiuto, non privilegiato, che dovrà cedere il posto a un altro sapere più compiuto. Senza essere espressamente filosofia del sapere, ogni scienza speciale assume implicitamente: (i) che la conoscenza è un processo; (ii) che ogni verità raggiunta ha carattere parziale, e nella maggior parte dei casi, approssimativo e condizionato. Da un lato, poiché i giudizi hanno carattere parziale, condizione della loro verità è la concretezza; dall'altro, poiché la verità del giudizio è approssimata, ossia il rispecchiamento della realtà ha il carattere generale di un approssimazione progressiva, la verità è graduabile.

Consideriamo ora la cosa dal punto di vista dell'assolutismo gnoseologico. Ogni carattere approssimativo della verità deve essere escluso, e quindi anche la sua graduabilità, ma ciò conduce a un aperto conflitto sia con il senso comune che con la concezione scientifica. E questa è proprio la cosa principale: poiché l'impossibilità di dare un interpretazione soddisfacente del progresso del sapere dichiara l'impotenza teoretica di una filosofia.

La teoria assolutistica muove infatti dall'alternativa: o il giudizio è pienamente adeguato — è una verità assoluta ed immutabile, — o è una *non verità*. La dinamica della conoscenza, che sfugge a questa alternativa, scompare insieme ai rapporti di verità parziale e verità totale, verità approssimata e verità compiuta.[106] Ciò vale per entrambe le varianti storiche della teoria, sia per quella che sottende un essenza metafisica al concetto di verità e intende la conoscenza come correlato di una immutabile “vera” realtà (platonismo, e sua continuazione nella teoria della verità come “essere ideale” di Bolzano, e della “verità in sé” di Husserl), sia per la variante in cui la definizione della

---

[106] Designiamo qui col termine di “verità compiuta” una immagine ***compiutamente adeguata*** della realtà — di un suo frammento, sotto qualunque rapporto o in qualsiasi sfera di ricerche: questa verità è compiuta perché dà una risposta completamente esatta alla questione posta. In questo senso il giudizio che Napoleone è morto nel 1821 è una verità compiuta, perché risponde in modo completamente esatto alla questione, in quale anno Napoleone sia morto. Si intende facilmente che giudizi come “la luce ha carattere corpuscolare” e "la Terra ha forma sferica” non sono verità compiute, sebbene occorra essere ben isolati dal linguaggio reale della scienza sperimentale e della prassi per poterli qualificare come non-verità. La verità compiuta nel senso ora definito non va confusa con ciò che si designa in questo libro come verità totale (assoluta), ossia con la verità, effettualmente irraggiungibile, ***completa*** nel senso che offre un'immagine adeguata dell'intera realtà sotto ogni rapporto e in ogni sfera di ricerca.

verità è strettamente logica: ma appunto, come fa per esempio il Twardowski, [94] verità" è reso uguale *ex definitione* a "verità compiuta". Lasciamo da parte per ora il problema del rapporto della verità relativa con la verità assoluta, su cui dovremo tornare; resta il fatto che le teorie fondate su un concetto della verità assoluta di questo tipo non spiegano, e non possono spiegare, lo sviluppo del sapere. Concesso valore di verità solo alla verità compiuta (e in questo senso assoluta), è necessario qualificare tutti i giudizi che non hanno raggiunto il grado di una verità compiuta, come non-verità. In questo caso, tornando all'esempio preso dalla teoria della struttura della materia, si dovrà considerare falsa sia la teoria atomica di Dalton, sia la teoria elettronica. L'intero stadio attuale della conoscenza, in vista del suo indubbio carattere limitato e parziale, dovrebbe anzi considerarsi come un insieme di falsità, e perfino se si giungesse alla convinzione che il sapere attuale è vero, si dovrebbe tuttavia ammettere che le verità, di cui esso costituisce l'insieme, sono state, storicamente, un insieme di errori. Vedremo nel prossimo paragrafo come a queste conclusioni, non solo paradossali, ma in contraddizione con le basi stesse della scienza, e quindi inaccettabili, non si sfugga nemmeno con la soluzione tentata dal Twardowski appunto per evitarle, e che consiste nel concepire le c.d. leggi di natura come semplicemente probabili, per cui non se ne potrebbe affermare rigorosamente né la verità né la falsità. Ma se la posizione paradossale cui perviene la teoria assolutistica discende strettamente dalle sue presupposizioni fondamentali, non resta che prendere la coerenza di questo paradosso come prova dell'errore che infirma la dottrina.

c) L'assolutismo logico di K. Twardowski.

Nelle ultime pagine abbiamo esposto schematicamente la critica dell'assolutismo gnoseologico dal punto di vista della concezione marxista della verità come processo. L'analisi di una teoria determinata, che difende la posizione assolutistica, ci aiuterà ora a svolgere più estesamente le nostre tesi e a dar loro corpo. Abbiamo già dovuto accennare alla teoria di K. Twardowski: ma è giusto spiegare ora perché la scegliamo proprio per questo scopo.

Altre teorie, che pure mirano a dare alla verità una fondazione assoluta, hanno avuto maggiore risonanza nella filosofia del nostro secolo. Tra tutte, la teoria husserliana delle "verità in sé", cui si perverrebbe intuitivamente attraverso la c.d. "*Wesensschau*", e che avrebbero carattere sovratemporale, indipendente dall'attualità della conoscenza. Ma questo rinnovamento del platonismo non esige, nonostante il grande influsso esercitato da Husserl sulla filosofia borghese contemporanea, una particolare discussione da parte nostra: esso è così decisamente idealistico, così nettamente opposto a qua-

lunque forma di materialismo, che non vi può essere alcun dubbio sul suo carattere essenziale. Lo stesso si dica del moderno intuizionismo. Diverse considerazioni vanno fatte invece per la teoria del Twardowski[107]: la sua posizione generale non è nettamente disegnata, e soprattutto, essa evita ogni considerazione ontologica, restringendosi rigorosamente al terreno logico. In secondo luogo, l'argomentazione logica a favore dell'assolutismo è condotta in maniera assai conseguente: cosicché la critica delle sue conseguenze inaccettabili deve risalire alle questioni fondamentali di impostazione del problema, e individuare qui l'errore che vuol mettere in luce. D'altra parte proprio queste teorie, la cui caratteristica filosofica generale non è del tutto precisata, presentano maggior pericolo di malintesi ed esigono una critica più decisa. Si aggiunga che la teoria del Twardowski ha esercitato grandissima influenza sullo sviluppo filosofico in Polonia, dove il periodo tra le due guerre vide la maggior parte delle cattedre accademiche occupate da allievi del filosofo di Leopoli, tra cui il Kotarbinski,[108] Maria Kokoszynska[109] e Izydora Dambska.[110] Attraverso la Scuola di Varsavia l'influsso della filosofia di Twardowski superò poi anche i confini della Polonia. Tutto ciò può bastare, crediamo, a giustificare la nostra scelta di questa teoria come esempio dell'impostazione assolutistica.

Vediamo brevemente i punti essenziali della teoria.[111] "Verità — scrive il Twardowski — equivale a giudizio vero". La "verità assoluta" è dunque un giudizio incondizionatamente vero, e la "verità relativa" sarà un giudizio condizionatamente vero.

Assolutezza della verità significa qui che il giudizio in questione è vero indipendentemente dalla situazione in cui è formulato, ossia sempre e dovun-

---

[107] *K. Twardowski,* O ta zwanych prawdach wzgiednych [Sulle c.d. verità relative], in Rozprawy i artykuly filozoficzne [Recensioni e saggi fisolofici], Leopoli, 1927.

[108] *T. Kotarbinski,* Elementy teorii poznania, logici formalnej i metodologii nau, cit., pp. 131 sgg.

[109] V. M. *Kokoszynska,* Ueber den absoluten Wahrheitsbegriff [Sul concetto assoluto di verità], in Erkenntnis", 1936, e What means "relativity of thruth"? [Che cosa significa verità relativa"?], in "Studia philosophica", Cracovia, 1948.

[110] I. Dambska*, Konwencjonalizm a relatywizm* [Convenzionalismo e relativismo], in *Kwartalnik Filozoficzny*", vol. IV, Cracovia, 1938.

[111] Prima di discutere la concezione specifica del Twardowski rispetto al nostro problema conviene dar qualche cenno del carattere generale della sua posizione, tanto più che essa ci trova consenzienti su molti punti della polemica anti relativistica: e ciò potrebbe destare l'impressione che, nonostante tutte le nostre riserve, la teoria del Twardowski importi un'opposizione di principio verso ogni soggettivismo, e quindi verso l'idealismo. È necessario, tuttavia, sgombrare subito il campo da questo malinteso, tanto più dannoso proprio in vista dello straordinario influsso che il pensiero del Twardowski ha esercitato sulla filosofia accademica polacca della prima metà di questo secolo. L'avversità del Twardowski per il relativismo ed il soggettivismo discende necessariamente dalla sua concezione idealistica-obiettiva: come Husserl, egli è un idealista allievo di Brentano, al cui insegnamento la sua filosofia risale non meno della Fenomenologia husserliana. La verità è per il Twardowski "essere concettuale ed è chiaro che questo principio e inconciliabile col relativismo nella misura stessa in cui è, appunto, assolutismo idealistico-obiettivo. Con ciò però la stessa polemica del Twardowski contro il relativismo si colloca nella sua stessa luce: essa esprime una divergenza all'interno dell'idealismo, tra diverse forme di speculazione idealistica. Una volta compreso questo, e tenendone conto, nulla ci impedisce di accogliere e adottare le argomentazioni valide del Twardowski contro il relativismo, e, al tempo stesso, gli argomenti di origine relativistica che conservano il loro valore contro l'assolutismo idealistico del Twardowski, senza dimenticare per questo l'estraneità di fondo di entrambe le posizioni rispetto al materialismo dialettico, e la loro opposizione ad esso.

que: condizionatezza significa, al contrario, che il giudizio non è sempre e dovunque vero.[48]

La tesi fondamentale del lavoro di Twardowski è rivolta a confutare l'opinione corrente secondo cui certe verità hanno un carattere relativo, ossia sono giudizi veri solo in determinate condizioni: la verità, sostiene l'Autore, può essere *solo* assoluta.

"… poiché per verità relativa si intendono quei giudizi che non sarebbero veri sempre e in ogni luogo ma solo sotto determinate condizioni o in certe situazioni, la tesi che vorrei dimostrare può venir formulata anche in questo modo: — Non esistono giudizi, che siano veri solo sotto certe condizioni o in certe situazioni, e che, al variare di queste, cessino di essere veri, e divengano errori. Al contrario, ogni giudizio vero è sempre e dovunque vero: da cui segue immediatamente, che i giudizi, cui non competerebbe verità sempre e in ogni luogo, ma solo sotto determinate condizioni e in certe situazioni, non sono in realtà veri affatto, né lo sono stati o potranno esserlo."[112]

Secondo il Twardowski, il relativismo si riduce alla tesi che un medesimo giudizio è vero in una situazione determinata e falso in un altra. L'esistenza di giudizi di tal sorta sarebbe dimostrata, sempre secondo l'Autore, solo se si riuscisse a mostrare che (i) determinati giudizi sono veri in circostanze determinate; (ii) questi giudizi sono tali che, al variare della situazione, muta soltanto il loro valore logico, rimanendo essi identici sotto ogni altro aspetto.

Il Twardowski trova che gli esempi addotti tradizionalmente dalle scuole relativistiche non soddisfano a queste condizioni. Essi si riducono a giudizi diversi nascosti sotto la stessa espressione verbale, ossia a enunciati della stessa forma, ma di diverso significato: non quindi a giudizi identici, che si trasformino da veri in falsi col variare delle circostanze. La mancata soddisfazione della condizione (ii), che renderebbe vana tutta l'argomentazione relativistica, va poi ricondotta a un insufficiente comprensione della differenza tra l'espressione (la proposizione che esprime il giudizio) e il giudizio stesso, o in altri termini, tra l'enunciato formalmente considerato e il suo contenuto.

L'Autore attira qui l'attenzione sugli omonimi, parole plurivoche che nonostante la forma invariata assumono significati diversi in diversi contesti (per esempio, la scarpa come calzatura e come elemento di un terrapieno). Proposizioni verbalmente identiche possono similmente avere contenuti diversi, o perché contengono termini omonimi, o perché hanno carattere ellittico. Proposizioni ellittiche sono qui tutte quelle che mancano di una o più de-

---

[112] *Op. cit.,* p. 65.

terminazioni, che l'interlocutore ricava dal contesto o dalla situazione: si realizza così il postulato linguistico dell'economia delle espressioni, e il contesto e la situazione intervengono a evitare malitesi. Esempio classico è l'espressione “piove”, con cui affidiamo alla ragionevole congettura dell'interlocutore l'integrazione che piove, per esempio, a Varsavia, nel tal quartiere, all'ora tale del tal giorno. Ogni volta che il contesto e la situazione non sono sufficienti a garantire la corretta comprensione dell'espressione siamo costretti a eliminare l'ellissi e determinare esattamente tutte le circostanze. Logicamente, possiamo parlare di invarianza del giudizio quando questo conserva lo stesso soggetto, predicato, la stessa quantità (particolare o universale) e qualità (affermativa o negativa): se una o più di queste condizioni non è verificata, si hanno giudizi diversi. Ora le espressioni ellittiche, nonostante l'identità verbale, esprimono di regola, in circostanze e sotto condizioni diverse, diversi giudizi, che differiscono, per esempio, per il soggetto, la predicazione o la quantità: esse non possono quindi valere come giudizi identici di cui sia cambiato soltanto il valore logico.

L'aver trascurato questi rapporti farebbe si che tutta l'argomentazione relativistica sia infermata dal fraintendimento della natura delle espressioni ellittiche: secondo il Twardowski, ogni volta che si elimina l'ellissi, aggiungendo le determinazioni mancanti, si trova che il giudizio, se già era vero, rappresenta una verità assoluta, indipendente dalla situazione.

Qualche esempio chiarirà il significato di questa argomentazione.

La proposizione “piove”, che è vera in determinate circostanze (se in effetti piove), e falsa in altre (se non piove), si considera di solito come espressione di un giudizio condizionato. Ma le proposizioni di questo tipo sono tipicamente ellittiche, in quanto contengono tacitamente le determinazioni “qui” e “ora” (riferite alla situazione in cui l'enunciazione avviene). Basta eliminare l'ellissi, aggiungendo per esempio “a Varsavia sulla Jerusalimska, alle 11,30 del 10 agosto 1950”, perché il giudizio si riveli come assolutamente vero, o falso. L'apparenza della relatività sorgeva unicamente dal fatto che l'espressione era ellittica, per cui si prendeva in considerazione non uno, ma, di fatto, più giudizi, poiché se formuliamo l'enunciato “piove”, per esempio un certo giorno a Varsavia e il giorno dopo a Cracovia, i giudizi, nonostante l'identità verbale, sono *diversi,* poiché ciascuno contiene diverse determinazioni implicite di spazio e di tempo. Il caso in cui uno dei due giudizi sia vero e l'altro falso non costituisce quindi alcuna prova a favore della tesi relativistica — nessuno contesta che vi possono essere giudizi falsi la cui forma verbale è identica a quella di altri giudizi, 'veri.

Altrettanto vale per le proposizioni del tipo di “un bagno freddo è salutare”. Anche queste sono ellittiche, si tratta di determinare se il bagno freddo è salutare sempre, di solito, o solo qualche volta. Eliminando l'ellissi si ottiene, o un giudizio falso, aggiungendo la parola “sempre”, (poiché vi sono dei casi in cui un bagno freddo fa male), o un giudizio assolutamente vero, se si aggiungono le parole “di solito” o “qualche volta”. Seguendo lo schema tradizionale della predicazione, possiamo dire che l'enunciato ellittico del primo esempio includeva due giudizi diversi per il predicato (in cui si comprendono anche le determinazioni, qui mancanti, del luogo e del tempo), mentre quello del secondo esempio includeva due giudizi diversi per quantità (un giudizio universale, “sempre salutare”, e uno particolare, “talvolta salutare”).

In modo analogo il Twardowski risolve le proposizioni del tipo di le olive sono gustose”, che dovrebbero suonare “le olive sono gustose per me”, ovvero “mi piacciono le olive.”

Meno interessante, qui, è l'analisi delle norme etiche. Una volta stabilito — problema che esula dalla tematica del nostro lavoro, e in cui non vogliamo nemmeno entrare — che le norme etiche hanno valori logici, il Twardowski le risolve in base a considerazioni analoghe a quelle già viste. Innanzi tutto, l'espressione formalmente corretta di una norma etica dovrebbe contenere l'indicazione del luogo, del tempo, e delle altre circostanze pertinenti. Così “non si deve mentire” è un enunciato ellittico; l'enunciato completo dovrebbe avere la forma “nelle tali e tali circostanze non si deve mentire”, ovvero “non si deve mentire ad eccezione delle tali e tali circostanze”, o ancora, se si tratta del punto di vista di un rigorista particolarmente severo “non si deve mentire in nessun caso”. Se ora si considera, sostiene l'Autore, non la forma ellittica e generatrice di errori del modo di esprimersi, ma il “principio etico” essenziale, che afferma, “tutti gli uomini (o i tali e tali uomini) devono comportarsi, nelle condizioni *c,* al modo m”, si deve giungere alla conclusione che il valore logico di questo principio etico è invariabile, e non dipende da circostanze di nessun tipo (nel medesimo senso in cui il valore logico del giudizio “piove a Varsavia il 5 aprile 1950 a mezzogiorno” non dipende dalle circostanze ed è invariabile).

Fin qui la questione è abbastanza semplice. La teoria delle espressioni ellittiche sostiene con parole diverse, come si vede, alcune tesi che possono rientrare senz'altro nella teoria marxista della concretezza di ogni giudizio vero. Ma le cose si complicano quando si passa all'analisi di un altro tipo di giudizi: i giudizi scientifici fondati sull'esperienza riguardo le leggi del mondo fisico. La loro variabilità sembra testimoniare contro l'assolutismo, il fatto che le teorie “giuste” in un epoca vengono confutate in un altra, il progresso della scienza, offre la base a un analisi che mette in luce il carattere condizionato

di questi giudizi. Qui il Twardowski non si limita all'osservazione, di per sé plausibile, che altro è chiedersi se un giudizio è tenuto per vero, e altro, se esso *sia* vero: andando oltre, egli contesta che tutti questi giudizi — i giudizi delle scienze sulle leggi del mondo fisico — possano in generale esser qualificati come veri o falsi. Come tutti gli altri giudizi (l'Autore tiene fermo alla posizione della logica formale tradizionale), essi *devono* bensì essere, o veri (assolutamente), o falsi; ma nel caso in cui siano veri, noi non giungiamo mai a stabilire pienamente questa verità, *e per noi* essi restano sempre soltanto più o meno *probabili*. Le conclusioni di questa argomentazione sono, come si vedrà, paradossali, e sembrano negare il valore del sapere e del suo progresso in generale: esse costituiscono senza dubbio il punto debole dell'intera teoria del Twardowski, nel quale poi, come attraverso una lente, vengono in luce i motivi per cui l'intera posizione è insostenibile. Diamo la parola all'Autore:

"…finalmente, per quel che concerne le verità relative che, come si sostiene, si ottengono dall'esperienza per via induttiva e si esprimono nelle teorie scientifiche in forma di ipotesi, occorre osservare che tutte le ipotesi e tutte le teorie posseggono soltanto un grado più o meno alto di probabilità, non sono mai certe. L'espressione di questi giudizi probabili nella forma di giudizi certi è quindi soltanto un inesattezza, sebbene ciò avvenga sempre nella vita quotidiana, e molto spesso anche nella scienza. Quando diciamo per esempio nel discorso quotidiano, che partiamo tra una settimana per il tal luogo, esprimiamo senza dubbio un giudizio probabile: ciò nonostante siamo soliti parlare come se questo viaggio fosse qualcosa di sicuro. A rigore si dovrebbe dire: 'probabilmente partiremo, tra una settimana, per il tal luogo' — e così in moltissimi casi simili. Anche nell'espressione scientifica ci consentiamo un abbreviazione di questo tipo, nel senso che la probabilità dei giudizi rimane sottaciuta: per esempio, diciamo 'la Terra gira intorno al Sole', mentre da un punto di vista logico rigoroso è giustificato solo l'enunciato 'probabilissimamente la Terra gira intorno al Sole'. Se però si considera questo fatto, diventa impossibile affermare che determinate teorie e ipotesi siano vere a un certo stadio del sapere, e diventino false in conseguenza del progresso della ricerca, di nuove scoperte, e simili, poiché di nessuna teoria o ipotesi di questo tipo si può affermare che sia vera, ma sempre e soltanto, che è probabile. Ciò significa che noi non sappiamo se il giudizio, in cui è contenuta la teoria o ipotesi, sia vero o falso, ma propendiamo per la sua adozione, perché tra molti giudizi diversi esso appare il più prossimo al vero.[113] Tuttavia esso può condurre ad errore, e la invalidità apparirà in modo

[113] L'uso dell'espressione "il più prossimo al vero" potrebbe indurre il lettore a ritenere che anche il Twardowski ammetta la necessità di una graduazione delle verità e non-verità, ovvero di attribuire ai giudizi, oltre ai nomi di verità (assoluta) e

indubbio qualora esso entri in contrasto con i fatti. Può darsi anche il caso contrario: il giudizio, che contiene l'ipotesi probabile, è in effetti un giudizio vero: soltanto noi non disponiamo di alcun mezzo per stabilire in modo assolutamente certo la verità dei giudizi ottenuti per via di induzione e generalizzazione. In questo caso, peraltro, nessuna nuova scoperta potrà contraddire l'ipotesi, che acquisterà un grado di probabilità sempre maggiore, senza tuttavia acquistare certezza logica. Quando dunque una determinata teoria o ipotesi si dimostra vera, come dicono i relativisti, solo entro un certo campo di esperienza, in realtà essa non è in alcun modo vera, ma è ed è stata falsa fin dal principio: soltanto, quando fu accolta, la sua falsità non poté essere osservata a causa dell'ignoranza di taluni fatti; e si dovette accoglierla perché appariva, a un determinato momento, la più probabile di tutte le ipotesi possibili. Il richiamo dei relativisti ad esempi di 'verità' di questo tipo è dunque infondato."[114]

Interrompiamo qui l'esposizione delle tesi del Twardowski sulla verità assoluta e relativa. L'analisi dell'Autore si sposta a questo punto sul soggettivismo come fondamento del relativismo, e ad essa torneremo nel prossimo paragrafo, in rapporto alla nostra critica del relativismo.

Prima di passare alla critica di queste tesi è necessario ricordare qui che l'intero lavoro del Twardowski è diretto contro il relativismo, e soprattutto, come vedremo, contro il soggettivismo. Ciò non impedisce che le sue tesi si oppongano però anche alla posizione materialistica in gnoseologia, e questo precisamente dovremo ora mettere in luce. L'opera del Twardowski ebbe origine all'inizio del secolo, quando le gnoseologie soggettivistiche dell'empiriocriticismo, del convenzionalismo e del pragmatismo dominavano il campo filosofico: la sua critica del relativismo è spesso felice, fondata su analisi precise, e non è certo nostra intenzione di sminuirne la portata. Ma la posizione marxista nella teoria della verità è una posizione dialettica, intrinsecamente incompatibile sia col relativismo che con l'assolutismo: di qui la lotta su due fronti contro entrambe le concezioni. Al termine dell'analisi critica, cui sottoponiamo ora la concezione del Twardowski, cercheremo di enucleare nel modo più tangibile i punti di contrasto tra il marxismo e l'assolutismo. Ma proprio perciò dobbiamo sottolineare che la nostra critica non intende essere una difesa del relativismo: essa muove da un punto di vista dialettico,

---

falsità, anche altri, che noi poi raccoglieremo sotto la designazione complessiva di "verità relativa". Resterebbe così, apparentemente, aperto un passaggio alla concezione dialettica delle verità relative, come singoli punti definiti di un processo di rispecchiamento della realtà non pienamente fedele ma sempre più preciso, e con ciò, alla problematica complessiva della verità come processo e del rapporto dialettico di verità assoluta (compiuta) e relativa (approssimata). Ma si tratta appunto di una semplice apparenza: la frase successiva, e tutta la linea della riflessione del Twardowski nel passo citato, indicano come il giudizio "che appare il più prossimo al vero" sia semplicemente quello che ha per sé le più larghe eventualità di rappresentare una verità (assoluta), ossia, il giudizio più probabile.

[114] K. Twardowski, *op. cit.,* pp. 80-1.

non da quello relativistico, e il nostro attacco all'assolutismo della teoria del Twardowski non mira a indebolirne gli elementi di critica anti relativistica, nella misura in cui sono indipendenti dall'assolutismo. Nulla autorizza insomma a considerare la nostra esposizione come un allineamento su posizioni relativistiche nella lotta contro l'assolutismo.

Si è già detto che per poter misurare la differenza di fondo tra le tesi del Twardowski e la teoria marxista è necessario risalire ai momenti di partenza delle due concezioni — materialistica e dialettica l'una, idealistica e metafisica l'altra. Qual è l'oggetto fondamentale della teoria marxista della verità? La comprensione e l'interpretazione del processo obiettivo di sviluppo della conoscenza. È per questa ragione che il problema del rapporto della verità approssimata con la verità completa, e della verità relativa (nel senso che noi diamo a questo termine) con la verità assoluta, viene ad assumere un importanza centrale nella nostra teoria. La teoria della verità del Twardowski ha di mira qualcosa di diverso; non la dinamica della conoscenza, che egli non vede affatto e che non lo interessa, ma il problema dell'analisi logico-formale del concetto di verità. Egli isola quindi artificialmente determinati prodotti conoscitivi, e li sottopone all'analisi: ma proprio questo lo conduce, nella polemica contro il relativismo, alla costruzione metafisica della verità assoluta. Da un lato quindi, una ricerca dialettica, dall'altro, un impostazione metafisica (nel senso marxista di questa parola). Questo è il primo punto cui bisogna tener fermo. Il fatto che l'assolutismo del Twardowski ha origine in un opposizione al relativismo non deve sviare la nostra attenzione dall'altra, fondamentale differenza; del resto, dall'opposizione al relativismo e al soggettivismo nasce anche, nella filosofia borghese del XX secolo, e proprio sullo stesso tronco del pensiero di Brentano, la fenomenologia di Husserl, e la sua specifica teoria della verità assoluta, in cui rivive l'idealismo obiettivo di tipo platonico e ultrareazionario. Le altre considerazioni, che ora faremo, sulla teoria del Twardowski, dovranno tener conto di questo sfondo.

Il punto di partenza metafisico trova espressione già nei primi passi dell'analisi del Twardowski, e di qui graverà su tutto lo sviluppo ulteriore. Che cosa distingue infatti, secondo l'Autore, la verità assoluta dalla verità relativa? Questo appunto, che la prima ha una validità indipendente dalle circostanze, eterna, e la seconda no. Questo è tutto. Ma proprio qui si cela un tacito presupposto, che occorre rendere esplicito, sotto pena di annullare lo stesso problema.

Quando si può attribuire a un giudizio verità assoluta, eterna? Non vi è che un caso possibile: quando il giudizio dà un rispecchiamento completo, *totalmente* adeguato della realtà in un certo campo e sotto qualsiasi rapporto, ossia, quando esso costituisce la risposta completamente adeguata alla real-

tà della domanda cui risponde. Si intende da sé che un giudizio del tutto adeguato alla realtà è poi anche un giudizio “immutabile”, una “verità eterna”, cui nessuna esperienza potrà apportare correzioni. Verità eterna è dunque una verità compiuta, nel senso sopra indicato; e viceversa una conoscenza è mutevole quando può essere corretta, presto o tardi, dall'esperienza, e pertanto non è una conoscenza compiuta, ma approssimata. La verità relativa, nel senso di verità non-eterna, è la verità approssimata.

Dunque: il problema della verità assoluta e relativa si presenta sotto un duplice aspetto; da un lato come problema della verità eterna e non-eterna, dall'altro come problema della verità compiuta e approssimata. I due momenti sono reciprocamente connessi, si integrano organicamente e si condizionano l'un l'altro. Ora, in tutta l'esposizione del Twardowski non si trova il più piccolo accenno al secondo di questi due aspetti. Vedremo che questo silenzio non è casuale, ma deriva dal punto di partenza metafisico dell'analisi del Twardowski, dal non aver tenuto conto della dinamica della conoscenza, e quindi del carattere di transizione di ciascuna della sue tappe.

In questo modo siamo finalmente posti di fronte all'alternativa: o il giudizio è incondizionatamente vero (con la tacita presupposizione, che esso dia una conoscenza compiuta), o è falso. Vediamo le conseguenze di questa alternativa, cominciando senz'altro dal problema delle ipotesi scientifiche. Come si è detto, esse rappresentano il punto più debole della teoria del Twardowski, ed è buona regola di strategia attaccare l'avversario sui punti meno forti.

Come si dovranno considerare le teorie scientifiche che contengono enunciati sulle c.d. leggi della natura? Si sa che questi enunciati non rappresentano verità compiute e quindi assolute: ce lo dimostra la storia della scienza, e non possiamo certo avere la presunzione di considerare come compiuto il nostro sapere attuale. Gli enunciati della scienza non sono dunque in alcun modo delle verità? Sembra di no, se neghiamo la graduabilità della verità e quindi la possibilità che esistano verità approssimate.

Quest'affermazione non va senza alcune conseguenze.

Poiché i giudizi di questo tipo non sono veri, resta l'ipotesi che siano falsi. Ma essa porta a1Ц considerazione già accennata, e per lo meno eccentrica, che non soltanto nelle trattazioni teoriche, ma anche nella nostra attività pratica, noi operiamo ininterrottamente con delle non verità. Sulla base della conoscenza di quelle leggi della natura, che pure dobbiamo considerare come una conoscenza falsa, costruiamo le nostre macchine, trasformiamo la natura, in una parola: lavoriamo con successo. Oppure, se conveniamo di considerare la nostra conoscenza attuale come vera, dobbiamo giungere alla conclusione non meno strana che questa verità — la verità — è sorta da un

insieme di non-verità, dall'accumulazione di una serie di errori: se ciò che sappiamo oggi è vero, tuttavia il nostro sapere fin qui era falso, perché non aveva ancora raggiunto la compiutezza del sapere attuale.

Per evitare queste conclusioni sconfortanti, il Twardowski avanza un altra teoria, tutti questi asserti non potrebbero essere qualificati come veri e falsi, ma solo come probabili. E così arriviamo al risultato che l'enunciato "la Terra gira intorno al Sole" condivide la sorte dell'affermazione "tra una settimana partiamo per la campagna."

Vediamo. Per salvare la sua concezione della verità assoluta, Twardowski nega la validità rigorosa delle conclusioni induttive. Questo è un passo assai arrischiato, che conduce praticamente a negare la possibilità della scienza sperimentale. Anche senza voler troppo insistere su quel che può apparire come un espediente polemico, non si può non osservare che, in sostanza, la situazione resta la stessa. Quale è la differenza tra il dire che la teoria e la prassi si basano in linea di principio su non-verità, e il dire che esse si basano su ipotesi, la cui forza è quella della probabilità che noi tra una settimana partiamo per la campagna? Non resterebbe che da meravigliarsi di come noi, tuttavia, riusciamo in qualche modo ad agire efficacemente ed a dominare la natura. Lo stesso si dica per il caso in cui la ammissione della verità (assoluta) delle teorie attuali si accompagnasse alla loro derivazione da ipotesi di questo tipo, su cui ci si era basati sino all'attuale stadio della scienza, il "salto" sarebbe un vero miracolo.

D'altra parte, è facile porsi dal punto di vista del Twardowski e rivolgere contro di lui le sue stesse argomentazioni. La "probabilità" delle teorie scientifiche andrà intesa come probabilità che una data teoria sia assolutamente vera: dal punto di vista del Twardowski, questa è la sola interpretazione possibile. Ma si può stabilire fin dall'inizio che questa probabilità è uguale per tutte le tesi, ed ha valore zero. Di ciò testimonia l'intera storia della scienza, e non si troverà uno scienziato ragionevole che osi affermare, di fronte a questa esperienza storica, che la sua teoria non abbisogna più di perfezionamenti. E tuttavia queste ipotesi, che hanno un grado di probabilità uguale a zero (perché la loro "falsità", ossia il fatto che esse non sono verità assolute, non è un segreto per nessuno), svolgono un ruolo ben importante nella scienza e in tutta la prassi sociale. La cosa si presenta in modo lampante nei casi in cui, pur avendo la scienza già assodato le correzioni cui una certa teoria deve essere sottoposta, noi seguitiamo tuttavia a servircene con successo in una determinata sfera della prassi produttiva o anche in certe ricerche scientifiche (esempio tipico, quello della meccanica newtoniana). Lo stesso si dica delle *semplificazioni consapevoli* cui ricorrono tanto spesso le scienze naturali, accogliendo deliberatamente delle "non-verità" per gli scopi

di varie ricerche determinate. In tutti questi casi, una volta accettato il punto di vista del Twardowski, che i giudizi non si distinguono per la verità, ma per la probabilità, non resterebbe che rassegnarsi a non comprendere come è possibile che falsità evidenti siano utilizzabili nella prassi, e perché le scienze non possano procedere senza di esse. E questa è un altra prova della validità della tesi che la negazione della gradualità della verità, la teoria che questi giudizi sono falsi, perché non sono assolutamente veri, il rifiuto di riconoscere il granello di verità contenuto in queste "non-verità", conducono a sbarrarsi da se stessi la via della comprensione del sapere nella sua realtà e nel suo rapporto reciproco con la prassi.

In breve: una teoria, che chiude gli occhi sulla dinamica della conoscenza, che si rifiuta di vedere come la conoscenza proceda da un livello più basso a uno sempre più alto e si integri e si approfondisca progressivamente, una teoria che non sa interpretare lo sviluppo del sapere nell'accumulazione di verità approssimate, le quali, pur non costituendo una conoscenza pienamente adeguata, sono però verità — una tale teoria è condannata a giungere a risultati assurdi, a cadere in contrasto con la scienza, e quindi a essere confutata senza speranza. Tale è il caso della concezione del Twardowski, e la teoria delle proposizioni ellittiche non serve a salvare la situazione. La verità dei singoli gradi di sviluppo della conoscenza può essere ridotta ad una serie di verità assolute, trasformandole in una serie di asserti della forma "gli uomini di una certa epoca formularono sulla tale e tal questione il tale e tal giudizio". Ma questo non interessa la questione che tocchiamo ora e non vale a risolverla: al contrario, un simile sviluppo condurrebbe ad una forma particolare di agnosticismo e di soggettivismo. (Si potrebbe parlare soltanto di esperienze soggettive, è non più di processi oggettivi.) Il non aver ammesso una verità approssimata e, in questo senso, relativa, conduce dunque il Twardowski a un conflitto insolubile con la scienza e con il modo in cui essa realizza lo sviluppo del conoscere, e quindi anche della verità. Questo conflitto basta a condannare la sua teoria.

Vale la pena, però, di vedere in generale la portata della teoria delle proposizioni ellittiche, nel suo rapporto con la teoria della verità assoluta, rispetto ad altri gruppi o tipi di proposizioni già toccati nella nostra discussione.

La critica del Twardowski al relativismo in base alla teoria delle proposizioni ellittiche è indubbiamente riuscita, è chiara la impossibilità di fondare una concezione relativistica su proposizioni incomplete e per questo ambigue, come per esempio "piove". Il postulato metodico della concretizzazione dei giudizi con la precisa determinazione delle condizioni di tempo, luogo, ecc., tuttavia, non è una novità per un marxista: senza fatica vi si riconosce un contenuto che non va al di là del principio dialettico "ogni verità è concreta,

non esistono verità astratte", e della concretizzazione dei giudizi mediante la loro "storicizzazione", che ne è immediata conseguenza. Se il marxismo ha fatto valere questa esigenza assai prima del nostro Autore, esso lo fece però muovendo dallo sviluppo obiettivo dell'oggetto conoscitivo, e dall'obiettivo rapporto reciproco generale delle cose e dei fenomeni: non, come nel caso del Twardowski, da una analisi linguistica rinchiusa in se stessa. Più importante, tuttavia, è la differenza delle conclusioni che il marxismo e la filosofia del Twardowski traggono da questa legge.

Per il marxismo la tesi della concretezza della verità è legata a quella del suo carattere parziale, ed entrambe si ricollegano organicamente nella teoria della verità obiettiva, come sistemazione della concezione materialistica della conoscenza in quanto rispecchiamento della realtà. L'affermazione della concretezza della verità viene dunque ad essere equivalente a quella della sua relatività, in un senso determinato in questa parola, la verità concreta non è che parte rispetto al tutto della conoscenza. In questa definizione del carattere relativo della verità si esprime il modo dialettico di concepire la conoscenza e la verità stessa: questa definizione del carattere condizionato della verità concreta, infatti, non è minimamente in contrasto con il riconoscimento del valore incondizionato della verità in un altro senso del termine. Il materialismo dialettico ammette la assolutezza della conoscenza sotto un duplice aspetto: da una parte, nel senso che la conoscenza è un rispecchiamento della realtà obiettiva e non una "libera creazione dello spirito", ossia ancora nel senso che la verità è obiettiva, che il contenuto conoscitivo è indipendente dall'individuo e dall'umanità, cui è dato obiettivamente nella esistenza del reale. Questo momento della teoria della verità assoluta vale come difesa da ogni soggettivismo. Dall'altra parte, il carattere assoluto della verità si definisce, nel materialismo dialettico, come possibilità di raggiungere, entro limiti ristretti e ben determinati, un sapere esaustivo e quindi eterno o assoluto. Verità di questo tipo sono date da proposizioni come "Napoleone morì nel 1821" o "nel XIX secolo Parigi fu la capitale della Francia."

Se ora il marxismo non nega questi due sensi "assoluti" della verità, Twardowski vede invece soltanto il secondo. Controbattendo il relativismo nella teoria della verità, egli riafferma giustamente il postulato della concretezza della verità e distrugge quel vacuo relativismo che si erige sulla sua incomprensione. Ma proprio qui sta anche il suo limite e il suo errore. La sua confutazione del relativismo gnoseologico, intanto, non è conseguente, perché egli cerca di condurla senza far riferimento all'obiettività della verità. Vedremo più avanti come il superamento definitivo del relativismo esiga la fondazione di una teoria materialistica, perché soltanto nel quadro di una teoria della verità obiettiva si può stabilire solidamente il riconoscimento

della verità assoluta in quanto giudizio il cui contenuto è indipendente dal soggetto individuale o dall'umanità. Il Twardowski evita accuratamente questo problema e non tocca neppure una volta la questione dell'obiettività della verità. Ma oltre a ciò, la sua polemica contro una certa concezione della verità relativa perde di vista completamente gli altri significati di questo termine, che non erano rientrati nella sua analisi iniziale. Perciò resta del tutto ingiustificata anche la sua conclusione, che la teoria delle proposizioni ellittiche valga come confutazione della relatività della verità in generale. L'analisi marxista va qui assai più a fondo: dove il Twardowski vede un solo aspetto dell'opposizione tra la teoria della relatività e quella dell'assolutezza della verità, essa ne identifica almeno tre diversi.

Così il marxismo oppone la verità assoluta alla verità relativa, in primo luogo, nel senso della contrapposizione tra una concezione materialistica della verità obiettiva e il soggettivismo; la prima afferma che il giudizio vero ha un contenuto indipendente dal soggetto, l'altra considera i contenuti come completamente dipendenti dal soggetto, creati da esso in un modo o nell'altro. Senza aver compreso chiaramente questo momento dell'opposizione di verità assoluta e relativa, e senza prendere posizione decisamente per la soluzione materialistica, è impossibile superare definitivamente il soggettivismo, ma anche il relativismo, che ad esso è indissolubilmente legato. È questo il motivo per cui il Twardowski, come si è detto, evitando tutto un lato del problema, non poté sviluppare coerentemente e fino in fondo la sua critica del relativismo.

In secondo luogo, il marxismo contrappone la verità assoluta, come verità compiuta e onnicomprensiva, alla verità relativa, come verità parziale e approssimata — ciò che discende dalla impostazione dialettica della descrizione della conoscenza in quanto processo. Intendendo la conoscenza dialetticamente come un processo che mira, in una successione infinita di generazioni umane, a una conoscenza compiuta che non è mai data attualmente, ogni singola tappa del processo viene definita nel suo carattere storicamente limitato. La comprensione della dinamica del conoscere si collega così alla determinazione del carattere parziale e, in questo senso, relativo, di ciascuna verità ottenuta nel processo. Ciò non si oppone poi al riconoscimento dell'assolutezza di alcune di queste verità, ma già in un terzo senso, che si riferisce a qualcosa di diverso. Da questa concezione della relatività della verità discende il postulato della concretezza e la tesi che ogni verità singola non può essere considerata isolatamente, ma solo nel suo rapporto e nella sua connessione specifica con altre verità parziali. Il Twardowski non coglie la dinamica della conoscenza e quindi neanche la questione della relatività della verità nel senso ora detto, il che può venire spiegato senza dubbio con il

punto di partenza squisitamente metafisico della sua analisi. (Questo spiega anche come egli giunga a perdere di vista dei problemi che sono percepiti chiaramente anche da alcuni teorici borghesi della conoscenza.) [50]

In terzo luogo, finalmente, il, marxismo contrappone la verità incondizionata a quella condizionata, distinguendo tra una verità *parziale,* ma piena e dunque immutabile, e un altra verità parziale priva di questo valore sovratemporale. Una verità parziale può dare, entro limiti concretamente determinati, una conoscenza piena, e in questo senso immodificabile, eterna, assoluta. Proposizioni che enunciano un giudizio su un fatto passato, o anche attuale, del tipo "il giorno tale, all'ora tale, piovve (piove) nel tal luogo", sono assolutamente vere (se sono vere comunque); lo stesso si dica per proposizioni matematiche come "2X2 = 4". Se ora il Twardowski limita la parte positiva della sua discussione della verità all'analisi dei giudizi di questo tipo, la concezione marxista, invece, mette l'accento sulla necessità di stabilire un nesso organico tra quest'ultimo aspetto ed i due precedenti.

Movendo dalla constatazione che esistano verità assolute nel senso qui indicato per ultimo, il marxismo collega strettamente questa affermazione dell'assolutezza della verità con la tesi del carattere assoluto della verità in quanto obiettiva e con quella del suo carattere relativo nel senso della parzialità di ogni verità attualmente ottenuta rispetto alla verità totale come processo. In particolare, dall'obiettività della verità, dal fatto che essa ci dà il rispecchiamento della realtà obiettiva, discende anche la possibilità che talune verità siano un rispecchiamento pienamente adeguato. In ogni conoscenza anche soltanto approssimativamente vera sono contenuti momenti del rispecchiamento fedele della realtà, e questi momenti sono dati assolutamente: il problema è piuttosto quello del campo di questa conoscenza', che qualifichiamo assoluta. In base alla definizione della relatività della conoscenza nel secondo senso giungiamo al postulato metodico della concretezza, che ci consente la determinazione in quel campo. La tesi della relatività della verità in rapporto alla sua dinamica e al conseguente carattere parziale della conoscenza attuale, presa senza considerare l'assolutezza almeno degli elementi parziali della conoscenza, contraddirebbe la tesi fondamentale dell'obiettività della verità; e reciprocamente, la tesi del carattere assoluto di determinate verità parziali concrete urterebbe contro la stessa tesi fondamentale dell'obiettività se venisse astratta dalla considerazione del loro condizionamento nel secondo senso, ossia dimenticando che queste verità sono astratte dal contesto complessivo del processo del conoscere.

Questo rapporto reciproco di tutti i lati del problema è precisamente ciò su cui insiste la teoria marxista, seguendo così conseguentemente la dialettica materialistica, ed evitando l'unilateralità assolutistica insieme a quella rela-

tivistica. Il Twardowski non vede e non comprende questa connessione complessiva, e proprio per questo la sua polemica contro il relativismo cade nell'errore opposto dell'assolutismo gnoseologico, idealistico e reazionario.

D'altra parte, l'interpretazione delle c.d. leggi naturali, condotta da un punto di vista metafisico inconciliabile con la dinamica obiettiva della conoscenza, porta il Twardowski a una posizione radicalmente in contrasto con la realtà della scienza. Qui l'orientamento metafisico della sua teoria giunge al punto culminante. Abbiamo visto che, accettando il suo punto di vista, due sole conclusioni sarebbero possibili riguardo alla verità delle teorie che hanno un fondamento induttivo:

a) o si rifiutano queste teorie come false, perché non rappresentano verità assolute, ciò che condurrebbe a uno straordinario impoverimento del sapere e ci metterebbe in conflitto con la scienza; b) oppure, proprio muovendo dall'assolutismo, si giunge ad una teoria soggettivistica, in particolare perché non si può più parlare di leggi naturali, ma della convinzione degli uomini di una certa epoca, che le leggi fossero tali e talaltre (un giudizio di *questo* tipo sarebbe assolutamente vero) — ciò che conduce chiaramente a una forma di agnosticismo. (Possiamo parlare di esperienze soggettive, ma non della realtà obiettiva.)

Queste due conclusioni sono *conseguenza logica* della posizione del Twardowski, anche se non vengono formulate espressamente nella sua opera. L'una è tanto catastrofica quanto l'altra, e per questa parte si può dire che la teoria dell'assolutismo logico conduce alla bancarotta teoretica della scienza.

Riassumendo ora tutta la discussione, possiamo dire: la posizione del Twardowski nella teoria della verità è insostenibile, perché è una posizione metafisica. Il suo contrasto con il materialismo dialettico si riassume in questi punti:

a) come contrasto di una filosofia metafisica con una filosofia dialettica. Essa trascura consapevolmente il processo per restringere l'analisi a oggetti isolati, ciò che è già per sé fonte di deformazione; b) come contrasto di una filosofia idealistica con una filosofia materialistica. L'intera problematicità della verità è mutilata in un analisi che evita la questione se l'oggetto conoscitivo è immanente o se esso è la realtà obiettiva; c) finalmente, come filosofia contemplativa, con una filosofia che stabilisce l'unità di teoria e prassi. Da questo deriva la riduzione del problema dei giudizi veri, in linea di principio, alla descrizione di fatti singoli ovvero delle c.d. verità *apriori*, e la deformazione della questione delle verità generali fondate sull'induzione, che costituiscono la base del nostro orientamento nell'attività pratica.

Twardowski era idealista e metafisico — e questo è l'essenziale della sua teoria. Il nocciolo di verità che essa contiene va disperso nell'impostazione metafisica del problema.

3. Critica del relativismo nella teoria della verità

a) Verità obiettiva e verità assoluta

Quando affermiamo che vi è un senso determinato in cui la verità è relativa non intendiamo però confondere il nostro punto di vista con quello del c.d. relativismo nella teoria della verità. Lasciando da parte la forma più superficiale di relativismo, che si appoggia alla falsa interpretazione delle enunciazioni ellittiche, possiamo dire che il relativismo si ricollega alla concezione di una verità relativa nel senso specifico della dipendenza della verità dal soggetto. Anche il marxismo riconosce alla verità un carattere relativo, ma in un senso, completamente diverso: e possiamo caratterizzare la concezione marxista della verità assoluta e relativa dicendo che i rudimenti di relativismo in essa contenuti sono proprio quelli che impediscono di ricondurla alle teorie relativiste tradizionali. Nessun elemento di relativismo soggettivistico viene invece ripreso nel marxismo, che anzi si oppone direttamente ad esso.

Il relativismo in senso stretto — il relativismo soggettivistico — rifiuta ogni forma di verità assoluta muovendo dalla tesi della soggettività della verità, ossia da una tesi, che è opposta a tutta la teoria marxista della verità obiettiva. Per il relativismo la proprietà del giudizio, di essere vero, non si fonda sul suo accordo con la realtà obiettiva, ma sulla sua conformità col carattere e le proprietà dell'intelletto conoscente: il giudizio vero non è un rispecchiamento della realtà oggettiva ma una creazione soggettiva. Su questa premessa soggettivistica fondamentale poggia tutto l'edificio relativistico, e gli argomenti tratti dalla variabilità della conoscenza, dalla sua dipendenza da condizioni di tempo e di luogo, dal carattere parziale della verità, hanno un ruolo accessorio e subalterno rispetto a quella premessa fondamentale, che servono ad appoggiare e integrare in vario modo.

Si osservi anzi che il soggettivismo nella teoria della conoscenza conduce inevitabilmente al relativismo nella teoria della verità. Vi è tra l'uno e l'altro un rapporto inscindibile, che viene in luce in tutta la storia della filosofia, da Protagora, che per primo formulò e bandì la tesi del relativismo ("l'uomo è misura di tutte le cose"), giù giù fino al recente "umanismo" di F. C. S. Schiller, che si rifà consapevolmente alla tesi protagorea e la riprende in un contesto più vasto. L'insostenibilità del punto di vista per cui il valore logico di un giudizio dovrebbe dipendere dal sentire dell'individuo che lo pronuncia salta agli occhi: ciò che è vero per me può esser falso per altri, e la stessa co-

sa è dunque contemporaneamente vera e falsa. Che la posizione relativistica nel senso più proprio ed elementare implichi la negazione del principio logico della non-contraddizione è ovvio: ma ciò vale appunto solo per il relativismo soggettivistico, che fa dipendere il contenuto della conoscenza dal soggetto conoscente, non per le correnti che mettono in risalto la relatività della verità nel senso della sua parzialità e quindi della dipendenza dalle condizioni di tempo e di luogo, e ne intendono il carattere di approssimazione, la relatività come graduabilità. Le conseguenze cui il relativismo giunge coerentemente si rivelano, d'altra parte, nelle forme che esso ha assunto nei tempi più recenti: e non solo nel soggettivismo pragmatistico, che riprende temi filosofici dell'antichità, ma anche nelle teorie dove la premessa soggettivistico-relativistica conduce a concepire la verità, o ciò che designamo come verità, come una *"fictio"* (Vaihinger), o una "menzogna necessaria" (Nietzsche), o ancora nelle concezioni, come l'operazionalismo e il convenzionalismo, che effettivamente finiscono a un abolizione del concetto di verità.

Nel relativismo il materialismo dialettico scorge essenzialmente una forma di idealismo soggettivo: perciò lo combatte conseguentemente, nonostante l'apparente accordo nella critica dell'assolutismo. Come nel caso dell'assolutismo, l'affermazione del marxismo contro il relativismo è una battaglia antidealistica, con l'aggiunta, che si tratta qui di un idealismo soggettivo, mentre nell'altro caso si aveva da fare con un punto di vista idealistico-oggettivo.

Tesi fondamentale del relativismo è la dipendenza della verità dal soggetto conoscente; tesi fondamentale della teoria che sostiene l'oggettività della verità è precisamente la sua indipendenza dal soggetto conoscente — l'esistenza di un contenuto delle rappresentazioni "che non dipende dal soggetto, né dall'uomo singolo né dall'umanità" (Lenin). Se intendiamo per verità relativa la verità nel senso del soggettivismo relativistico, allora certo la verità obiettiva può essere definita come assoluta, nel senso che essa è direttamente opposta alla verità relativa di stampo relativistico, e l'opposto della verità relativa è la verità assoluta. In questo senso il marxismo ammette dunque una verità assoluta (verità obiettiva, indipendente dal soggetto conoscente), pur rifiutando la verità assoluta nell'altro senso, di verità completa onnicomprensiva (che contraddice alla concezione dinamica del conoscere come processo della verità). Basta comprendere la differenza di significato che si collega all'equivocità del termine "verità assoluta" perché scompaia l'apparente contraddizione insita nell'affermazione che la verità assoluta, dal punto di vista marxista, va insieme negata e ammessa.

Il riconoscimento dell'obiettività della verità conduce d'altra parte necessariamente ad ammettere il carattere assoluto nel senso ora accennato.

"... si può negare l'esistenza di un elemento di relatività in questa o quella rappresentazione umana senza negare la verità obiettiva, ma non si può negare la verità assoluta senza negare l'esistenza della verità obiettiva."[115]

E ancora, in un altra sezione della stessa opera:

"Essere materialisti vuol dire ammettere la verità obiettiva che ci è rivelata dagli organi dei sensi. *Ammettere la verità obiettiva, e cioè la verità indipendente dall'uomo e dal genere umano, vuol dire ammettere, in un modo o nell'altro la verità assoluta*."[116]

Mettendo in risalto la dinamica della conoscenza, il carattere parziale di ogni sua singola tappa, e in questo senso, la sua relatività, il marxismo si oppone radicalmente all'assolutismo nella teoria della verità. Ma non per questo la sua opposizione al relativismo e al suo fondamento soggettivistico è meno radicale. Lenin metteva in primo piano quest'ultima opposizione perché l'avversario, che egli aveva di fronte, era il relativismo di Bogdanov, dietro il quale si celava — vera figura della sua filosofia — una concezione idealistica-soggettiva. È questo idealismo che Lenin smaschera con l'aiuto della teoria della verità obiettiva: il relativismo implica il rifiuto della verità obiettiva, e viceversa, la concezione della verità obiettiva implica il rifiuto del relativismo, il riconoscimento della verità assoluta, e con ciò, il materialismo. Ammettere una verità obiettiva significa ammettere una verità *indipendente* dal soggetto conoscente, e quindi assoluta nel senso particolare che abbiamo definito.

In definitiva: il materialismo dialettico si oppone al relativismo in quanto esso si fonda sulla negazione dell'oggetto obiettivo del conoscere, sull'idealismo soggettivo.

"Noi siamo relativisti, affermano Mach, Avenarius e Petzoldt. Noi siamo relativisti, fanno eco il signor Cernov e alcuni machisti russi che vorrebbero passare per marxisti. Si, signor Cernov e compagni marxisti, questo è appunto il vostro errore. Infatti, mettere il relativismo alla base della teoria della conoscenza, significa condannarsi inevitabilmente allo scetticismo assoluto, all'agnosticismo e alla sofistica, o al soggettivismo. *Il relativismo, come base della teoria della conoscenza, è non solo il riconoscimento della relatività delle nostre conoscenze, ma anche la negazione dell'esistenza di ogni misura, di ogni modello obiettivo e indipendente dall'uomo al quale si avvicini la nostra conoscenza relativa*."[117]

E poco più avanti:

---

[115] Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo,* cit., p. 111.
[116] *Ibid.,* p. 120. (corsivo nostro, A. S.)
[117] *Ibid.,* pp. 124-5. (Corsivo nostro, A. S.).

“La dialettica, come già spiegava Hegel, *comprende in sé* gli elementi del relativismo, della negazione, dello scetticismo, ma *non si riduce* al relativismo. La dialettica materialistica di Marx e di Engels contiene in sé incontestabilmente il relativismo, ma non si riduce ad esso, ammette cioè la relatività di tutte le nostre conoscenze, non nel senso della negazione della *III* verità obiettiva, ma nel senso della relatività storica dei limiti d'approssimazione delle nostre conoscenze a questa verità.”[118]

Per concludere su questo punto osserviamo che solo portando là p polemica contro il relativismo al livello della contrapposizione del materialismo con l'idealismo, Lenin poté condurre a fondo la sua confutazione senza cadere nella metafisica assolutistica. Se torniamo ora p alla polemica anti-relativistica del Twardowski, possiamo vedere come l'Autore trascuri volutamente questo rapporto, che è fondamentale per tutta la questione del relativismo, e proprio per questo sia costretto ad approdare alla falsa soluzione dell'assolutismo.

Il Twardowski era perfettamente consapevole del rapporto reciproco del relativismo col soggettivismo; e osservava anzi che spesso il relativismo viene ricavato deduttivamente da un epistemologia soggettivistica, se i giudizi che noi pronunciamo possono farsi derivare *'Y* dall'organizzazione psicofisiologica dell'uomo, essi sono verità solo per i soggetti che via via li esperiscono, e giudizi veri per noi debbono essere falsi per esseri di diversa organizzazione psicofisiologica.

Messo così in luce il rapporto del relativismo con la tesi soggettivistica della dipendenza della verità dal soggetto conoscente, il Twardowski sottopone ad analisi la proposizione che “un determinato giudizio è vero solo per una determinata persona”. Si danno due possibilità. Se si afferma che un determinato giudizio è vero solo per una determinata persona, si può sostenere (i) che l'individuo da cui il giudizio è pronunciato non ne è convinto a buon diritto, oppure (ii) che egli ne è convinto a buon diritto e che solo lui può esserne convinto a buon diritto. È ovvio che, quando si pronuncia un giudizio, se ne è convinti: ma il problema consiste nel determinare se il giudizio è tenuto per vero a buon diritto, oppure no.

“Un giudizio è sempre vero — scrive il Twardowski — per l'individuo che lo pronuncia: la questione è solo di stabilire se esso ne è convinto a buon diritto oppure no. Rifiutare questa alternativa — che il giudizio è tenuto per vero a buon diritto oppure no, e quindi, è vero o non lo è — significa rifiutare il principio di contraddizione e quello del terzo escluso. Ma chi non riconosce queste leggi fondamentali del pensiero non può neppur pretendere di essere

---

[118] *Ibid.,* p. 125

confutato o convinto: ogni convinzione viene infatti ottenuta attraverso dimostrazioni, e ogni dimostrazione si appoggia su questi principi. Con piena ragione gli scolastici dicevano: *contra principia negantem non est disputandum.*"[119]

Presupposta questa alternativa, l'Autore sviluppa ora la seguente argomentazione.

Se qualcuno ritiene vero un giudizio *non a buon diritto,* ne segue che il giudizio in questione è falso. Ciò deve essere ammesso in ogni caso, salvo nell'ipotesi soggettivistica che i giudizi siano così costituiti da rendere impossibile la decisione se li si tenga veri a buon diritto oppure no. Ma in quest'ipotesi non si potrebbe affermare nulla di nessuna cosa, perché anche i giudizi di colui che la ponesse come principio cadrebbero appunto sotto di essa.

Resta il secondo caso: un giudizio, pronunciato da un determinato individuo, è da lui *a buon diritto* tenuto per vero, ma soltanto da lui. In questo caso *lo stesso giudizio* sarebbe vero pronunciato da A, e pronunciato da B, falso. L'analisi mostra però che i casi di questo genere si riducono solitamente a quello delle enunciazioni ellittiche. Quando per esempio due individui, dopo la percezione di odori provenienti dalla stessa fonte (per esempio, il profumo di un fiore), pronunciano due giudizi contraddittori: "Questo odore è gradevole" e "questo odore è sgradevole", si deve ritenere implicita, in ciascuno dei due giudizi, l'aggiunta "per me"; per cui è inesatto considerare i due come lo stesso giudizio, che sarebbe una volta vero e una volta falso: essi sono due giudizi *diversi,* espressi però in proposizioni verbalmente identiche. La tesi relativistica non si riferisce d'altra parte a differenze individuali, ma solo "di genere", intendendosi cioè che *tutti* i giudizi possono essere veri soltanto per essere dotati dell'organizzazione psicofisiologica dell'uomo, e possono esser falsi per essere diversi. Ma anche quest'affermazione viene a scontrarsi col principio di non-contraddizione e quindi a cadere, a meno di intenderla nel senso che un giudizio appare in un modo a un essere con una certa organizzazione psicofisiologica, e diversamente a un altro, o insomma che alcuni hanno percezioni sensibili di un certo tipo e altri diverse.

… nessuno riuscirà mai… a produrre in se stesso la convinzione che gli stessi giudizi possono essere veri e ciò nonostante insieme falsi.

Il relativismo soggettivistico è dunque sostenibile fino in fondo solo a condizione di rinunciare al principio di non-contraddizione. Ma poiché non vi e misura di sorta che valga a eliminare questo principio dal pensiero, e forma

---

[119] K. Twardowski, *O tazwanych prawdach wzglednych,* cit., pp. 82-3.

del ragionamento, i presupposti del soggettivismo non possono esser presi a base di una deduzione capace di condurre al relativismo."[120]

Il relativismo nella teoria della verità ha però ancora un estrema possibilità di sostenersi, appoggiandosi sulla forma estrema del soggettivismo epistemologico — sulla tesi dell'immanenza dell'oggetto conoscitivo. Nel "mio universo" l'oggetto *p* è caratterizzato dal tratto *c;* ma non è necessario perciò che il tratto *c* caratterizzi l'oggetto *p* nell' "universo di un altro soggetto". Pertanto il primo soggetto può essere convinto a buon diritto della verità del giudizio "l'oggetto *p* è caratterizzato dal tratto c", mentre un altro può esser convinto, altrettanto a buon diritto, della sua falsità. A questo punto il Twardowski osserva che neanche in questo caso si tratterebbe comunque di uno stesso giudizio la cui verità fosse relativa al soggetto delle percezioni: infatti, l'oggetto *p* "del mio universo" non costituisce propriamente alcun oggetto "dell'universo di un altro soggetto", ed è un errore indicare anche il secondo oggetto con lo stesso simbolo. Servendoci ancora di simboli, che aiutano a semplificare le cose, possiamo dire, "All'oggetto immanente alla mia coscienza, *p,* conviene la caratteristica *c,* mentre all'oggetto *p* immanente a un altra coscienza, e che in qualche maniera "corrisponde" a *p,* conviene la caratteristica *c* che in qualche modo "corrisponde" a *c*"."

Si può fare poi l'ipotesi che esista obiettivamente un oggetto *P,* che rappresenta il correlato reale degli oggetti *p* e *p'* immanenti alle due coscienze, (per esempio, nel senso che è in qualche modo responsabile del loro prodursi); in questo caso non si può enunciare né la convenienza (presenza) di *c* in *P,* né la non-convenienza (assenza) di *c,* ma solo attribuire a *P* un tratto *C* — responsabile della presenza di *c* nel suo correlato *p* nella mia coscienza, e, per esempio, l'assenza del tratto *C* — responsabile dell'assenza di *c* nel suo correlato *p* in un altra coscienza. Ma è del tutto possibile che, nella caratterizzazione di P, la presenza di C e l'assenza di *C* non si escludano reciprocamente: cosicché anche in questo caso l'affermazione che taluno possa attribuire a buon diritto all'oggetto *P* il tratto *C,* e insieme qualcun altro possa a buon diritto negarglielo, urterebbe contro il principio di contraddizione.

Fin qui il Twardowski. Quest'ultima osservazione che, nell'ipotesi dell'esistenza obiettiva di oggetti reali, *l'applicazione* a loro della tesi soggettivistico-relativistica conduce a contraddizione, è senza dubbio vera; noi stessi, *muovendo dalla concezione della realtà obiettiva e della conoscenza come suo rispecchiamento,* osservavamo poco sopra[121] che il relativismo soggettivistico appare apertamente contraddittorio.

---

[120] *Op. cit.,* p. 85.
[121] P. 232.

Ma l'argomentazione del Twardowski, nel suo complesso, ha un altro significato. Essa mira a una confutazione del relativismo nella teoria della verità che non tocchi il fondamento soggettivistico (gnoseologico) della teoria. L'Autore vuole mostrare che, sia muovendo dalla concezione della realtà obiettiva che da quella dell'idealismo soggettivo, è impossibile ammettere giudizi la cui verità è riferita al soggetto che li esperisce.

Proprio quest'analisi del Twardowski, che abbiamo esposto qui nel modo più breve, ci permette ora una conclusione diversa e alquanto interessante. Essa mostra infatti che è impossibile confutare definitivamente il relativismo senza una decisa presa di posizione materialistica. L'argomentazione, che si distende per molte pagine, ha in effetti un contenuto straordinariamente semplice e modesto, riassumibile in questo modo, — Il principio logico della non-contraddizione è il principio supremo; il relativismo soggettivistico urta contro questo principio, e quindi è inammissibile.

La critica del Twardowski al relativismo soggettivistico muove dalla giusta osservazione che, mentre ognuno, pronunciando un giudizio, è convinto della sua verità (è ovvio che si prescinde dal caso di una menzogna), ciò che è decisivo non è quel che X pensa a proposito del giudizio, né se egli lo tenga per vero o falso, ma se quest'opinione sia formulata *a buon diritto oppure no.* Ciò equivale chiaramente a opporre al soggettivismo il momento della *relazione obiettiva,* ossia a porre il problema dell'obiettività della verità: posto questo problema, il Twardowski però non lo risolve, e non può risolverlo, perché la soluzione è legata indissolubilmente alla questione del materialismo.

Dal lavoro del Twardowski non si ricava propriamente quando il giudizio, che si tiene per vero, è tenuto per vero a buon diritto, e quando no: in luogo di ciò apprendiamo che ogni giudizio deve essere vero o falso. Il punto di vista relativistico è erroneo perché urta contro questo principio. Ora, non vi è dubbio che il relativismo urti contro il principio di contraddizione, e che in generale la sua posizione sia erronea: ma il Twardowski non lo ha dimostrato, perché non ha dimostrato l'insostenibilità del soggettivismo, e quindi delle conseguenze che ne derivano. Infatti: finché non si è dimostrato che l'immagine soggettivistica del processo conoscitivo è falsa (e questo è possibile *soltanto* sulla base di una teoria conseguente di una verità obiettiva, ossia dal punto di vista del materialismo), il richiamo al principio di non contraddizione, come lo usa il Twardowski, non è sufficiente a risolvere il problema. Dal punto di vista soggettivistico il principio di non-contraddizione vale e può essere applicato solo in riferimento a un identico giudizio, pronunciato dal medesimo soggetto, *lo stesso soggetto* non può ammettere due proposizioni in contraddizione fra di loro come “questo tavolo è bianco” e “questo

tavolo non è bianco". Ma il valore normativo del principio non si estende, se ci si tiene conseguentemente al presupposto soggettivistico, a giudizi espressi da *due diversi soggetti.* Se infatti non c'è alcun tavolo oggettivamente esistente e alcuna proprietà oggettiva del tavolo, ma soltanto soggetti, che "creano" la realtà, non vi sarà nulla di straordinario nell'ammettere che l'un soggetto si "crei" il tavolo bianco, l'altro non bianco, dal momento che la verità dei relativi giudizi non. si fonda sull'accordo del pensiero con la realtà obiettiva, ma con le proprietà dell'intelletto conoscente. Quindi due giudizi in contraddizione l'uno con l'altro, ma emessi da due diversi soggetti, non sarebbero affatto in contrasto col principio logico della non-contraddizione.

L'intera argomentazione del Twardowski finisce così per muoversi nella direzione di una difesa del soggettivismo. Ciò che egli effettivamente ha provato è che la posizione soggettivistica *non* conduce ad attribuire valori logici diversi ai medesimi giudizi (riferiti a un soggetto). Ebbene — si potrebbe chiedere — forse che questo è un rimprovero? Il Twardowski non è certo tenuto, per questo, a condividere le tesi filosofiche del materialismo, la sua posizione nel contrasto dei sistemi, la tesi della lotta di principio contro ogni soggettivismo. Dalla sua analisi non discende la confutazione del soggettivismo che potrebbe essere nelle sue intenzioni: e tutto ciò che egli può fare, se vuole, è di consigliare ai soggettivisti di rinunciare alla posizione relativistica, perché non è una posizione forte né molto "felice."

La critica che va fatta a un argomentazione fondata sulla separazione di soggettivismo e relativismo consiste nell'osservazione che questo modo di procedere conduce a sviluppare una teoria della verità "nel cielo", in completo distacco dalla conoscenza effettiva e dalle sue funzioni pratiche. Nella prassi della scienza, infatti, (e non solo nella storia della filosofia, come abbiamo già accennato), il soggettivismo appare indissolubilmente legato al relativismo. Un soggettivista conseguente dovrà giustificare l'apparizione nella scienza di giudizi contrari proprio col pretesto che, sebbene la scienza si riferisca "ingenuamente" alla realtà obiettiva, esistente per *tutti* i soggetti, di fatto però ciascuno dei suoi giudizi si riferisce a oggetti diversi, immanenti nella coscienza dei diversi ricercatori — *e proprio così* tutto può procedere senza alcuna violazione del principio di non-contraddizione. Ma poiché non c'è alcun pericolo — o, se si preferisce, alcuna speranza — che le scienze possano mai abbandonare questo punto di vista obbiettivistico "ingenuo", e al contrario, anche il soggettivista è costretto ad assumerlo non appena si trova sul terreno delle scienze, così *il soggettivismo non è separabile in realtà dal relativismo, ed entra in conflitto col principio di non-contraddizione*. Per lo stesso motivo, poi, l'argomentazione anti relativistica dovrebbe seguire la via opposta a quella scelta dal Twardowski: non dal principio di non-

contraddizione alla confutazione del relativismo soggettivistico, ma dalla confutazione del soggettivismo al principio di non-contraddizione. Seguendo questa via il materialismo dialettico mostra l'insostenibilità del relativismo sulla base di una confutazione del soggettivismo; ed è caratteristico vedere come il Twardowski, che sceglie la via opposta, e non confuta il soggettivismo gnoseologico, non riesca in definitiva a una critica veramente decisiva del relativismo nella teoria della verità. In questo esempio viene alla luce con particolare chiarezza il rapporto che lega la verità obiettiva e la verità assoluta, nel senso che abbiamo definito in queste pagine.

b) La teoria della verità come processo e il relativismo.

All'inizio di questo paragrafo, sottolineando l'opposizione di principio tra la teoria marxista della verità obiettiva (e in questo senso, assoluta), e la teoria soggettivistico-relativistica della verità relativa, dicevamo però che il materialismo dialettico ha in sé un elemento caratteristico di relativismo, pur non essendo riducibile a nessuna delle teorie relativistiche tradizionali.

In che cosa consistono questi “elementi” di relativismo della teoria marxista della verità? Abbiamo già avuto occasione di osservarlo: nella concezione della verità come processo, e nel rilevare il carattere parziale, incompiuto della conoscenza attualmente data. Così intesa, la relatività della verità” ha certo ben poco a che fare con la relatività” nel senso del comune relativismo, che non significa verità obiettiva seppur parziale, ma anzi esclude ogni obiettività della verità in generale, discende da un impostazione soggettivistica estrema c attraverso questa si ricollega alla tesi della equi fondazione di vedute ed enunciazioni opposte. Per il relativista, la “verità relativa” non è né pienamente né approssimativamente vera o falsa (nel senso della verità obiettiva, ossia della verità come rapporto obiettivo), ma è semplicemente un enunciazione cui compete, come creazione soggettiva dell'intelletto conoscente, lo stesso diritto di cittadinanza riconosciuto a un enunciazione direttamente opposta. Per chi intende la verità come giudizio obiettivamente vero, che rispecchia esattamente nella coscienza la realtà obiettiva, la “verità relativa”, nel senso relativistico, è semplicemente una negazione della verità: il riconoscimento dell'obiettività della verità conduce quindi il materialismo dialettico a opporre una verità assoluta alla verità relativa del relativismo soggettivistico.

Ma vi è un secondo aspetto della questione su cui la concezione marxista si trova in contrasto con quella relativistica. Il materialismo dialettico sottolinea il momento dinamico della conoscenza, e in rapporto a ciò, il carattere di processo della verità: ma nello stesso tempo, constata che determinati giudizi possono attingere il grado di verità assolute, nel senso di verità compiute,

e quindi, entro limiti ristretti e ben determinati, di conoscenze immutabili. “Verità assoluta” significa quindi per il marxismo, da un lato, verità obiettiva, dall'altro, verità parziale immutabile, eterna. Poiché tuttavia gli esempi reali della dinamica della conoscenza vengono spesso interpretati come argomenti in favore della tesi soggettivistica fondamentale del relativismo, anche il riconoscimento del carattere assoluto, eterno, di determinate verità *parziali* si rivolge in definitiva contro questa interpretazione.

Questo aspetto della questione emerge già in modo assai visibile nell'*Anti-dühring,* anche se l'obiettivo polemico di Engels era qui proprio l'assolutismo. Questa manifestazione della “lotta su due fronti” contro la doppia unilateralità, relativistica e assolutistica, appariva al Bogdanov, ai suoi tempi, come una forma di eclettismo. Che il Bogdanov, soggettivista e relativista, tendesse a non apprezzare la portata anti relativistica della posizione marxista è cosa comprensibile: tanto più netta fu poi la sua riaffermazione da parte di Lenin nel *Materialismo ed empiriocriticismo*.

Cominciamo dunque l'analisi di questo aspetto del problema riprendendo le tesi che Engels affermava nella discussione con Dühring a proposito delle verità assolute.

Engels prendeva posizione, innanzitutto, contro la pretesa di Dühring di poter stabilire una “verità assoluta in ultima istanza”. Contro questa affermazione, egli provava che la conoscenza ha il carattere di un processo di cui non può mai esser dato il termine, e che, in questo senso, la verità assoluta è soltanto l'opera di una serie infinita di generazioni umane. Gli individui “che non pensano affatto in modo sovrano” (ossia, il cui pensiero è condizionato, in un modo o nell'altro, da determinate circostanze) costituiscono così un processo di pensiero “sovrano le verità parziali e approssimate costituiscono la verità assoluta, come limite, cui l'umanità tende senza mai raggiungerlo attualmente, tale è il solo senso del termine “verità assoluta” come conoscenza esauriente della totalità del reale, perché l'inesauribile non può mai essere esausto.

Queste, che abbiamo accennato ancora una volta, sono le tesi della teoria della verità come processo. Ma, pur sottolineando fortemente quest'aspetto del problema, Engels non contestava minimamente che la verità assoluta, eterna, sia raggiungibile *in un certo senso* — nel senso della conoscenza parziale adeguata.

“Ma ci sono, ora, verità così saldamente stabilite che ogni dubbio su di esse appare sinonimo di follia? Due volte due fanno quattro, i tre angoli di un triangolo sono equivalenti a due retti, Parigi è in Francia, un uomo senza ci-

bo muore di fame, ecc.? Ci sono quindi verità *eterne,* verità definitive di ultima istanza?"[122]

Il materialismo dialettico riconosce che le verità di questo tipo (o di tipi simili) sono eterne. Engels, riconosciuto il loro carattere assoluto, nega soltanto che tutte le verità della scienza possano avere questo carattere e che il campo della conoscenza effettiva possa mai essere esaurito accostando le une alle altre una serie di "verità di ultima istanza" di questo tipo. Ma il fatto in se stesso, che esistono alcune "verità eterne di ultima istanza", più o meno importanti, è per noi fuor di dubbio: che poi la gonfia terminologia dühringiana, piena di "eternità" e di "ultime istanze", non sia che un uso di parole grosse per cose semplici e talora banali, è un altra faccenda.

Queste verità "eterne", come osserva Engels, non si ottengono facilmente in ogni campo e allo stesso modo, e non si producono con la stessa frequenza nei molteplici e diversi campi del sapere scientifico. All'ultima domanda del passo citato — "Ci sono verità eterne?" Engels dà una risposta fondata su un analisi di diversi gruppi di scienze:

"Certamente. Noi possiamo, alla vecchia e nota maniera, dividere tutto il dominio del conoscere in tre grandi sezioni. La prima comprende tutte le scienze che si occupano della natura non vivente e sono più o meno suscettibili di una trattazione matematica: matematica, astronomia, meccanica, fisica, chimica. Se qualcuno trova gusto ad applicare grandi parole a cose molto semplici, si può dire che *certi* risultati di queste scienze sono verità eterne, verità definitive di ultima istanza; e per tale ragione queste scienze si son chiamate anche esatte."[123]

Dopo aver mostrato che anche in questo campo del sapere non tutti i risultati hanno carattere definitivo, particolarmente quando si tratta di scienze come la fisica, la chimica, la geologia, ecc., Engels passa a un secondo gruppo di scienze naturali, dove "per le verità eterne va ancora peggio":

"La seconda classe di scienze è quella che abbraccia l'indagine sugli organismi viventi. In questo campo si sviluppa una tale varietà di relazioni reciproche e di causalità che non solo ogni questione risolta suscita un numero infinito di questioni nuove, ma anche ogni nuova questione può essere risolta per lo più solo parzialmente per via di una serie di indagini che spesso esigono secoli; e così il bisogno di una concezione sistematica dei nessi costringe sempre di nuovo a circondare le verità definitive di ultima istanza di una fitta siepe di ipotesi… Inoltre avvengono abbastanza spesso scoperte, come quella della cellula, che ci costringono a sottoporre a una revisione totale

---

[122] F. Engels, *Antidühring,* cit., p. 99.
[123] *Ibid.*

tutte le verità definitive di ultima istanza fin qui stabilite nel campo della biologia, e ad eliminarne una volta per sempre delle intere cataste. *Quindi chi voglia qui stabilire verità realmente pure ed immutabili, dovrà contentarsi di banalità come tutti gli uomini devono morire, tutte le femmine dei mammiferi hanno mammelle*…"[124]

Sulla questione delle verità assolute Engels tornò poi nella *Dialettica della natura*. Questo testo rimase impubblicato fino al 1927, e Lenin, che si rifà a questi passi dell'*Antidühring* nel suo *Materialismo ed empiriocriticismo,* non ne fa menzione semplicemente perché non lo conosce. Ma, sebbene nella *Dialettica della natura* la questione della verità assoluta sia affrontata sotto un aspetto diverso, quello dell'universalità della natura, delle *leggi naturali,* i due testi concordano e si integrano reciprocamente:

"Noi sappiamo che il cloro e l'idrogeno, entro determinati limiti di pressione e di temperatura e sotto l'azione della luce, si combinano in gas di acido cloridrico. Non appena sappiamo questo, sappiamo anche che il fenomeno accade *sempre* e *dovunque* si presentino le dette condizioni, e ci può essere indifferente se esso si ripeta una o un milione di volte, e su quanti corpi celesti. La forma dell'universalità della natura è la *legge* e nessuno più degli scienziati parla volentieri dell*'eternità delle leggi di natura.* Quando dunque il Nägeli afferma che non volersi limitare all'indagine del finito e mescolarvi l'infinito significa rendere incomprensibile proprio il finito stesso, egli nega con ciò, o la conoscibilità delle leggi della natura, o il loro carattere eterno. Ogni *vera* conoscenza della natura, è conoscenza di immutabili e infiniti, ed è quindi, in modo essenziale, assoluta.

Ma questa conoscenza assoluta ha una piccola macchia — un limite ben importante. Come l'infinità del materiale conoscibile risulta soltanto di elementi finiti, così anche l'infinità del pensiero che conosce assolutamente si compone di una quantità di teste umane finite, che lavorano a questa conoscenza infinita una accanto all'altra e una dopo l'altra, prendono cantonate pratiche e teoriche, muovono da presupposti scorretti, unilaterali, o falsi, seguono vie sbagliate, tortuose, malcerte, e spesso non colgono il segno nemmeno quando l'hanno a portata di mano (vedi Priestley). *La conoscenza dell'infinito è dunque circondata da una duplice trincea di difficoltà e per sua natura può realizzarsi soltanto in un infinito processo asintotico.*

Questo precisamente ci basta, perché possiamo dire: — L'infinito è altrettanto conoscibile che inconoscibile, e questo è tutto ciò di cui abbiamo bisogno."[125]

---

[124] *Ibid.,* pp. 100-101.
[125] F. Engels, *Dialektik der Natur*, cit., pp. 249-50. (Corsivo nostro, A. S.)

Anche qui, Engels pone l'accento sul carattere storico della conoscenza, sul fatto che "noi possiamo conoscere solo nell'ambito delle condizioni della nostra epoca… e *non più in là di esse*[126] ma indica insieme i due sensi in cui si può parlare di un carattere assoluto della conoscenza: da un lato, come rispecchiamento dell'(assoluta) realtà, dall'altro, perché singoli elementi di conoscenza hanno il carattere di conoscenze compiute.

Bogdanov rimprovera a Engels l' "eclettismo" che consisterebbe in questo riconoscimento della verità assoluta entro limiti ben determinati. Lenin risponde a quest'accusa assurda mostrando come il soggettivismo e relativismo di Bogdanov non gli permettono di comprendere la posizione engelsiana, di "lotta su due fronti" contro l'assolutismo e il relativismo sulla base del materialismo dialettico, e chiarendo la portata delle tesi di Engels sul problema della verità assoluta, tesi che egli accetta senza riserve.

La critica di Bogdanov seguiva in verità una linea alquanto dubbia. Accusando Engels di inconseguenza nello sviluppo della concezione della relatività della verità, egli era condotto a negare l'assolutezza di verità quali "Napoleone morì il 5 maggio 1821", coll'affermazione che la constatazione di fatti di questo tipo non è una "verità", ma una banalità. "Forse che le *'Plattheiten'* (banalità) [che Engels cita ad esempio] si possono chiamare *'Wahrheiten'* (verità)? La verità è la forma viva, organizzatrice dell'esperienza, che ci conduce a una qualche meta della nostra attività, ci dà un punto di appoggio nella lotta per la vita". Riallacciandosi a questa frase di Bogdanov Lenin scriveva:

"Da queste due citazioni risulta in modo abbastanza chiaro che, invece di confutare Engels, Bogdanov ci offre *declamazioni.* Se non puoi affermare che la proposizione 'Napoleone morì il 5 maggio 1821', è errata o inesatta, riconosci che è una verità. Se non affermi che si potrà confutarla nell'avvenire, riconosci che questa verità è eterna. Invece, chiamare obiezioni frasi come questa: 'la verità è una forma viva, organizzatrice dell'esperienza', significa spacciare per filosofia una semplice *accozzaglia di parole.* La Terra ha avuto la storia che è esposta nella geologia o è stata creata in sette giorni? È forse lecito eludere questa domanda con frasi sulla verità 'viva' (cosa vuol dire?) la quale 'conduce' a una qualche meta, ecc.? Forse che la conoscenza della storia della terra e del genere umano non ha una importanza reale? Eh via, queste sono soltanto ampollose sciocchezze con le quali Bogdanov copre la sua *ritirata.* Infatti è una ritirata l'accingersi a dimostrare che l'ammissione di verità eterne da parte di Engels è eclettismo e nello stesso tempo sbarazzarsi della questione soltanto con parole roboanti, lasciando inconfutata l'af-

[126] *Ibid.,* p. 257.

fermazione che Napoleone morì effettivamente il 5 maggio 1821 e che è assurdo credere che questa *verità* possa essere confutata in avvenire.

L'esempio scelto da Engels è elementarissimo e ognuno può facilmente trovare decine di esempi simili di *verità* eterne e assolute delle quali è lecito dubitare soltanto ai pazzi (come dice Engels adducendo un altro esempio simile: 'Parigi si trova in Francia.')"[127]

Il lettore che ci ha seguiti sin qui non avrà più dubbi sulla posizione dei classici marxisti a proposito di questo problema, posizione che poté apparire contraddittoria solo ad osservatori superficiali.[128]

Cerchiamo ora, generalizzando gli esempi visti in queste citazioni e confrontandoli con altri, di stabilire i casi in cui le verità parziali possono avere carattere assoluto nel senso del materialismo dialettico.

Le considerazioni che ora svolgeremo non hanno in alcun modo la pretesa di costituire una classificazione esauriente: ciò va detto subito, e d'altra parte la natura della cosa è tale da mettere in scacco ogni tentativo di stabilire una classificazione più o meno rigida. È per questo motivo che tanto Engels che Lenin, senza tentare un impossibile classificazione rigorosa, si limitarono ad esaminare alcuni casi esemplari di verità assolute. Sono le caratteristiche dell'oggetto quelle che determinano in ultima analisi la maggiore o minore difficoltà e rapidità con cui la conoscenza può pervenire al grado della piena adeguatezza, cui è connessa la verità assoluta. In generale è chiaro che una conoscenza completa può essere ottenuta più facilmente nel caso di oggetti singoli che non nella formulazione di leggi generali: ma ciò non significa che ogni conoscenza vera di cose singole debba avere il carattere di una verità assoluta. Tutto quello che possiamo dire, sotto questo punto di vista, è che la verità assoluta si dà ogni volta che la conoscenza è totale: ma se la conoscenza abbia questo carattere è cosa che deve stabilirsi in modo specifico nei singoli casi. Finalmente è ovvio che non in tutti i casi questo controllo è possibile. Le considerazioni che seguono hanno quindi valore semplicemente illustrativo, e non escludono la possibilità del raggiungimento di verità assolute al di fuori del campo che esse coprono, e neppure che entro i gruppi di giudizi qui enumerati si producano verità cui non può competere il carattere dell'assolutezza.

Vi è in primo luogo un determinato tipo di enunciati riguardanti singoli eventi o fatti, con cui si constata l'esistenza di cose, oppure di loro rapporti o proprietà. Tali sono le proposizioni del tipo "Napoleone morì il 5 maggio 1821", oppure "nel XIX secolo Parigi fu capitale della Francia", oppure "nel

---

[127] Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo,* cit., p. 120.
[128] [Cfr. sopra, p. 136.] *[N.d.T.]*

1950 la democrazia popolare in Polonia era una forma particolare di dittatura del proletariato". Tutti questi enunciati, indipendentemente dall'opinione soggettiva e dalla loro più o meno grande "profondità" (la "funzione" e "profondità" dei giudizi veri è tutt'altra questione), hanno il carattere della verità assoluta, perché il giudizio vero rappresenta qui, nei limiti indicati, una conoscenza compiuta. Il settore della conoscenza costituito da questi enunciati è d'altra parte relativamente ristretto, in quanto essi rappresentano semplicemente la risposta a domande del tipo "in quale anno mori Napoleone?", ecc.

È vero che Engels chiamò le verità di questo tipo "banalità", ma ciò non può andare senza alcune osservazioni. In nessun modo, intanto, ciò può essere inteso come una valutazione negativa dell'importanza degli enunciati fattuali. Il neokantismo (Windelband) tentò a suo tempo di ridurre l'intera conoscenza storica a singole proposizioni di questo tipo, ciò che era naturalmente un tentativo reazionario, come tutta la teoria del c.d. carattere ideografico della conoscenza storica. Ma ciò non significa che si debba negare l'importanza degli enunciati fattuali, che rappresentano (nella storia come nelle altre scienze) una porzione molto grande di *tutte* le nostre enunciazioni, e stanno alla base delle generalizzazioni espresse nelle leggi storiche. L'espressione "*Plattheiten*" usata da Engels si spiega innanzitutto con la polemica contro la pretesa dühringiana di formulare certe non ben definite "verità definitive di ultima istanza" nel campo della storia, in forma di norme eterne della morale, dell'equità e simili. In secondo luogo, come già osservava Lenin, il giudizio engelsiano è rivolto a colpire l'atteggiamento antidialettico di Dühring, che gli impediva di scorgere il rapporto tra verità relativa e verità assoluta, e di intendere le verità parziali assolute come momenti del processo infinito della conoscenza.

"Perché Engels parla qui di 'banalità'? Perché egli confuta e prende in giro il materialista dogmatico e metafisico Dühring, che era incapace di applicare la dialettica alla questione del rapporto tra la verità assoluta e la verità relativa."[129]

In secondo luogo abbiamo enunciati riguardanti significati di parole. Questo gruppo di enunciati potrebbe anche essere ricondotto al precedente, ma conviene trattarlo a parte per l'ampiezza che esso assume, e soprattutto per il ruolo svolto da questi enunciati. Come esempio prenderemo le c.d. definizioni lessicali, che rispondono a domande del tipo "che cosa significa *'krzeslo'*?", con un enunciato come "*'krzeslo*' significa 'sedia.'" A rigore la risposta completa dovrebbe essere, "Nella lingua polacca del XX secolo la parola

[129] *Op. cit.,* p. 120.

'*krzeslo*' ha lo stesso significato della parola 'sedia' nella lingua italiana della stessa epoca". Un enunciato di questo tipo, se è corretto, cioè se corrisponde alla realtà della prassi linguistica, è assolutamente ed eternamente vero, precisamente per le stesse ragioni che permettono di attribuire un carattere assoluto alle verità di fatto del primo gruppo.

Un terzo gruppo è dato dalle formule matematiche, per esempio "2X2=4"; $(a+b)^2 = a^2+2ab + b^2$; a + b=b + a; 3>2, e simili. Così il giudizio espresso in un identità, nonostante l'apparente complicazione che si presenta quando si tratta di trovare il procedimento che conduce alla sua comprensione, ha un contenuto estremamente semplice: la constatazione (affermazione) che un lato dell'uguaglianza è uguale all'altro. Anche qui si tratta dunque di un semplice aspetto della realtà, e di una conoscenza contenuta entro limiti precisi estremamente ristretti. L'uguaglianza affermata nel giudizio vige effettivamente, oppure no: nel primo caso il giudizio è vero, e precisamente, vero in modo assoluto. Questo è tutto ciò che si può dire sotto questo punto di vista: ma, con tutte le riserve che abbiamo già più volte formulate a proposito del carattere parziale dei singoli giudizi considerati separatamente ed estratti dal rapporto reciproco complessivo del processo conoscitivo, resta fuor di dubbio che questi giudizi di uguaglianza abbiano un carattere assoluto, eterno.

Un quarto e ultimo gruppo è costituito da determinati giudizi universali, ottenuti mediante generalizzazione induttiva, del tipo "tutti gli uomini sono mortali", oppure, "il moto è una caratteristica inseparabile della materia". A proposito di questi enunciati, tuttavia, si può elevare l'obiezione che colpisce indistintamente tutte le generalizzazioni induttive: e non vi è dubbio che non abbiano alcuna certezza (salvo nella c.d. induzione completa), che non si presenti un fatto capace di contraddire la nostra "verità assoluta". Noi non intendiamo certo contestare la differenza tra un giudizio del tipo "Napoleone mori il 5 maggio 1821", e un giudizio del tipo "tutti gli uomini sono mortali", differenza che si riconduce precisamente al carattere di constatazione di un evento singolo, proprio del primo giudizio, e invece di generalizzazione induttiva, sottoposta a un processo infinito di verificazione e aperta a tutte le obiezioni contro i giudizi induttivi, proprio del secondo. D'altra parte non può esser questione di tentare qui, in un certo senso ai margini di una problematica diversa, la soluzione di un problema straordinariamente complesso come quello dell'induzione: tanto più che esso si ricollega strettamente a una serie di altre questioni, come quella del fondamento dell'induzione, della probabilità e della certezza, del legame di induzione e deduzione, e molte altre. Senza tentare quindi anche solo uno schizzo sommario di questi problemi dal punto di vista marxista, ci limitiamo ad osservare che tutti gli ar-

gomenti razionalistici contro l'induzione come metodo di prova poggiano in generale sulla separazione della teoria dalla prassi, e sul conseguente tentativo di un analisi isolata delle questioni teoriche, da cui e lecito attendersi risultati insoddisfacenti. La prassi sancisce il valore conoscitivo dell'induzione come metodo di indagine, e anche il celebre problema dei "principi dell'induzione" trova nella prassi la sua soluzione. Praticamente, in sede di ricerca scientifica, siamo meno propensi a dubitare che mai nasca un uomo immortale, che non della possibilità di stabilire un giorno con nuovi documenti che Napoleone non mori il 5 maggio, ma il 4 o il 6. È ovvio che l'ammissione di giudizi molto probabili, che valgano come assoluti sulla base dell'induzione, è sempre legata a un certo “rischio conoscitivo”, a innumerevoli soluzioni giuste può accompagnarsi un errore. Nondimeno, il tentativo di stabilire un limite netto e insuperabile tra una conoscenza straordinariamente probabile, come sono le conoscenze che valgono normalmente come assolute nelle scienze sperimentali, e una conoscenza assolutamente sicura, è un tentativo che si rivela sempre fondato su presupposti di cattiva metafisica.

Una verità può dunque avere carattere assoluto, per il materialismo dialettico, non solo nel senso dell'oggettività, ma anche nel senso della completezza esaustiva del corrispondente campo di conoscenza, com'è il caso delle verità parziali ora viste. Si osserverà che esse rappresentano una parte considerevole di tutto il sapere. Se d'altra parte Engels le diceva “banali”, ciò è da intendersi solo nel senso che la questione principale, per il marxismo, non è l'accertamento dell'esistenza di un certo numero di verità assolute, ma l'analisi del problema della verità dal punto di vista della dinamica della conoscenza, e quindi del rapporto tra la verità relativa, e la verità assoluta, inteso come processo complessivo della conoscenza della realtà.

“Essere materialisti — scrive Lenin — vuol dire ammettere, la verità obiettiva che ci è rivelata dagli organi dei sensi. Ammettere la verità obiettiva, e cioè la verità indipendente dall'uomo e dal genere umano, vuol dire ammettere, in un modo o nell'altro, la verità assoluta. E questo 'in un modo o nell'altro' separa il materialista metafisico Dühring dal materialista dialettico Engels. A proposito delle più complesse questioni della scienza in generale e della scienza storica in particolare, Dühring prodigava a destra e a sinistra le parole verità ultima, definitiva, eterna. Engels lo prendeva in giro: certo, le verità eterne esistono, diceva, ma non è prova di intelligenza l'impiegare parole grosse a proposito di cose semplici. Per far progredire il materialismo, bisogna smettere il gioco banale con la parola 'verità eterna' e bisogna saper porre e risolvere dialetticamente la questione della correlazione

tra la verità assoluta e la verità relativa. Tale fu, trenta anni or sono, l'oggetto della lotta tra Dühring e Engels."[130]

Il materialista dialettico non mette in dubbio l'esistenza di talune verità di carattere assoluto, eterno. Ma il problema essenziale che si presenta a questo punto è: in qual modo le verità parziali assolute e le verità approssimate (nelle quali pure è contenuto un elemento di conoscenza assoluta), si organizzano in elementi del processo dinamico della conoscenza? E: in quale rapporto si trovano le verità relative con la verità assoluta?

È questo il problema che Engels intendeva porre quando negava ogni separazione insuperabile di verità relativa e verità assoluta, e mostrava, al contrario, che la verità assoluta sorge nel processo di accumulazione di sempre nuove verità relative, di penetrazione sempre più a fondo nella realtà, e insomma di rispecchiamento sempre più fedele della realtà stessa da parte della conoscenza umana. Questa dialettica dei rapporti tra verità relative e verità assoluta diventa quindi il problema centrale di una teoria che voglia analizzare il processo reale della verità.

Termini opposti polarmente e reciprocamente esclusivi come "verità" ed "errore" possono avere un senso solo in rapporto a casi di verità assoluta, il cui campo è però assai ristretto. Al di là di questo limite abbiamo a che fare con verità relative — verità approssimate, dove l'elemento del rispecchiamento della verità obiettiva si unisce a quello dell'errore: d'altra parte, il progresso del conoscere si svolge proprio attraverso l'accumulazione e il perfezionamento di queste verità relative, l'eliminazione sempre più completa e mai totale degli errori delle nostre conoscenze.

"Per Bogdanov (come per tutti i machisti), il riconoscimento della relatività delle nostre conoscenze *esclude* qualsiasi ammissione della verità assoluta. Per Engels, la verità assoluta risulta dalle verità relative. Bogdanov è relativista, Engels è dialettico."[131]

Il relativismo e l'assolutismo, nonostante la loro differenza fondamentale, sono uniti su di un punto: l'atteggiamento metafisico rispetto al problema della verità e dell'errore. L'uno e l'altro non vedono alcun passaggio possibile tra verità assoluta e verità relativa; all'uno come all'altro e del tutto estraneo il pensiero di un *processo* del conoscere, che è processo di passaggio dal non-sapere al sapere, e quindi l'idea che la conoscenza umana, come scriveva Engels, è "sovrana e illimitata per la disposizione, la vocazione, la possibilità, la meta storica finale che le son proprie; ma non sovrana e limitata

---

[130] Op. cit., pp. 120-1.
[131] Op. cit., p. 122.

nell'espressione singola e nella realtà di ogni momento."[132] Non solo tanto l'assolutista che il relativista non vedono la relatività della verità e dell'errore, ma, quel che è più importante, sfugge loro la *dinamica* del conoscere fondata sulla diminuzione degli elementi di errore a vantaggio degli elementi di verità. A questo punto, però, la questione centrale della conoscenza, e in particolare della teoria della verità, *è proprio questa*.

"Cosicché il pensiero umano, per sua natura, è capace di darci, e ci dà effettivamente, la verità assoluta che è formata dalla somma delle verità relative. Ogni passo nello sviluppo della scienza aggiunge nuovi granelli a questa somma di verità assoluta, ma i limiti della verità di ogni tesi scientifica sono relativi, giacché vengono ora allargati, ora ristretti col progredire della conoscenza."[133]

Insomma, non vi è un limite invalicabile tra verità assoluta e verità relativa, allo stesso modo che non ve n'è uno tra la parte e il tutto. La verità assoluta (ancora: non nel senso della conoscenza parziale assolutamente vera, ma in quello della totalità della conoscenza, rispecchiamento della totalità del reale) sorge attraverso le verità relative, in ciascuna delle quali, a sua volta, è contenuto un frammento di verità assoluta. La dinamica della conoscenza consiste nel rapporto e nell'unione di entrambe.

"… per il materialismo dialettico… non esiste una linea di separazione insormontabile tra la verità relativa e la verità assoluta. Bogdanov non l'ha capito per niente, giacché ha potuto scrivere: 'Essa [la concezione del mondo del vecchio materialismo] vuol essere la *conoscenza obiettiva* incondizionata dell'*essenza delle cose* [il corsivo è di Bogdanov] e non è compatibile con il carattere storicamente condizionato di ogni ideologia' (*Empiriomonismo,* libro III, pag. IV). Dal punto di vista del materialismo moderno, cioè del marxismo, i *limiti* di approssimazione delle nostre conoscenze alla verità obiettiva, assoluta, sono storicamente relativi, ma l'esistenza di questa verità è *incontestabile,* come è incontestabile il fatto che noi ci avviciniamo ad essa. I contorni del quadro sono storicamente condizionati, ma è incondizionato il fatto che questo quadro rappresenta un modello obiettivamente esistente. Storicamente condizionati sono l'epoca e le condizioni in cui abbiamo progredito nella nostra conoscenza della natura delle cose fino a scoprire l'alizarina nel catrame e gli elettroni nell'atomo, ma ciò che non è per nulla condizionato è che ogni scoperta di questo genere è un passo avanti della 'conoscenza obiettiva assoluta'. In una parola, ogni ideologia è storicamente condizionata, ma è incondizionato il fatto che ad ogni ideologia scientifica (a differenza,

---

[132] Cfr. F. Engels, *Antidühring,* cit.? p. 99.
[133] *Op. cit.,* p. 123.

per esempio, dell'ideologia religiosa), corrisponde una verità obiettiva, una natura assoluta. Voi direte che questa distinzione tra la verità assoluta e la verità relativa è indeterminata. Vi rispondo che essa è appunto 'indeterminata' quanto basta per impedire che la scienza sia trasformata in un dogma nel peggior senso della parola, in qualche cosa di morto, di rigido, di ossificato; ma nello stesso tempo, essa è 'determinata' appunto quanto basta per distinguersi nel modo più deciso e inequivocabile dal fideismo, dall'agnosticismo, dall'idealismo filosofico e dalla sofistica dei seguaci di Hume e di Kant. C'è qui un limite che voi non avete notato, e, non avendolo notato, siete scivolati in un pantano della filosofia reazionaria. È il limite tra il materialismo dialettico e il relativismo."[134]

L'accusa relativistica di "eclettismo" contro questo modo di concepire la verità assoluta, e contro la dialettica marxista, che avrebbe introdotto un elemento arbitrario di staticità nel processo dinamico dello sviluppo reale, fu derisa da Lenin, mostrando semplicemente che altra cosa è il problema di concepire in generale la realtà come sviluppo, altra e diversa questione è quella del rispecchiamento adeguato della realtà nella conoscenza. Il relativismo, costrettovi dai suoi fondamenti idealistici, non può concepire la verità *obiettivamente*, e proprio per questo non è in grado di scorgere che la seconda questione non si pone solo in rapporto alla teoria della verità *assoluta,* ma alla teoria della verità in generale, nel suo complesso.

"Bogdanov scrive in corsivo: '*Il marxismo conseguente non ammette un tale dogmatismo e una tale statica,* come 'quella delle verità eterne' (*Empiriomonismo,* libro III, pag. IX). Questa è confusione. Se il mondo è (come pensano i marxisti) materia in perpetuo movimento e sviluppo, che c'entra qui la 'statica'? Non si tratta affatto di una essenza immutabile delle cose, e neppure di una coscienza immutabile, ma della *corrispondenza* tra la natura riflessa della coscienza e la conoscenza che riflette la natura. In questa questione — e soltanto in questa — il termine 'dogmatismo' ha un senso filosofico particolarmente caratteristico: questa è la paroletta che gli idealisti e gli agnostici impiegano di preferenza *contro* i materialisti, come abbiamo già visto con l'esempio di Feuerbach, materialista abbastanza 'vecchio'. "[135]

c) Il relativismo "umanistico" di F. C. S. Schiller.

Alcune delle considerazioni precedenti possono essere illustrate con l'esempio di una recente teoria relativistica, così come la critica della teoria assolutistica del Twardowski ci aveva permesso di concretizzare le nostre osservazioni sull'assolutismo. Quel che diremo della teoria "umanistica" della verità

---

[134] *Lenin,* Materialismo ed empiriocriticismo, cit., pp. 123-4.
[135] *Op. cit.,* p. 125.

di F. C. S. Schiller non vuol essere un analisi di fondo del pragmatismo, che è riservata alla seconda parte questo libro, ma soltanto una illustrazione, appunto, della tesi centrale che abbiamo formulato riguardo al relativismo. Il lavoro dello Schiller *Verità assoluta e realtà assoluta*[136] è particolarmente adatto a questo scopo perché, pur sostenendo un punto di vista soggettivistico e relativistico estremo, tende piuttosto a mettere in risalto la critica, in molti punti assai corretta, dell'assolutismo, dietro la quale si cela per così dire il punto di vista relativistico vero e proprio. Proprio questa particolarità, e il fatto che la *pars destruens* del lavoro ha alcuni aspetti validi, fanno si che la nostra analisi debba essere più accurata e approfondita, e la rendono più interessante.

La nostra tesi fondamentale era che il relativismo in senso proprio è una trasposizione del soggettivismo gnoseologico nel campo della teoria della verità; in questo senso esso è direttamente opposto alla teoria della verità obiettiva. Possiamo ora tentare di mostrare questa connessione *in concreto*, nel caso della teoria relativistica dello Schiller.

Al fondo dell' "umanismo" di Schiller sta il soggettivismo, come vedremo. Ma occorre ricordare che l'Autore, con un artificio euristico, comincia con la critica della teoria della *conoscenza* assoluta, per trasferire poi il risultato di questa critica alla questione del carattere assoluto della *realtà*. La scelta di questo procedimento sembra dettata dalla preoccupazione di celare le proprie debolezze dietro quelle dell'avversario. La critica degli errori dell'assolutismo dovrebbe rafforzare la posizione opposta, e, anche, in un certo senso, preparare il terreno alle tesi idealistico-soggettivistiche, attenuando l'impressione negativa che il c.d. senso comune deve necessariamente ricavarne. Questo rovesciamento dell'ordine comune della trattazione non influisce però sul fatto essenziale: il punto di vista dell'idealismo soggettivo viene assunto tacitamente fin da principio come base per le considerazioni sul carattere relativo della conoscenza.

Se il rovesciamento dell'ordine naturale delle considerazioni serve a mascherare la reale posizione ontologica dello Schiller, la semplificazione della questione dell'assolutismo nella teoria della verità ammonta a una aperta falsificazione, che permette all'Autore di presentare un lato del problema come il problema intero. Le considerazioni che abbiamo svolto sin qui ci hanno condotto a distinguere almeno tre significati diversi del termine assoluto in relazione alla verità: in primo luogo, si è intesa l'assolutezza della verità come obiettività o indipendenza del contenuto conoscitivo dal soggetto conoscente; in secondo luogo, abbiamo designato come verità assoluta la ve-

---

[136] F. C. S. Schiller, *Absolute Truth and Absolute Reality,* in *Studies in Humanism,* Londra, 1907.

rità compiuta; finalmente, abbiamo parlato della verità assoluta come di una conoscenza adeguata, quindi eterna e immodificabile, dell'intera realtà, ossia come verità assoluta compiuta e onnicomprensiva — concetto che esclude la dinamica e lo sviluppo reale del conoscere. Lo Schiller identifica ora nel modo più semplice il problema del carattere assoluto della verità con questo terzo significato della "verità assoluta", e avanza i suoi argomenti contro la verità assoluta *in questo senso* (contro la quale non è certo difficile trovare argomenti), come se ciò equivalesse a distruggere una volta per tutte l'assolutezza della verità in genere, *e quindi anche* la sua obiettività.

L'argomentazione antiassolutistica costituisce quindi tutta la suggestione della teoria dello Schiller, che, appoggiandosi ad essa e quasi traendone credito, tende a suggerire che poiché l'avversario è in errore, la teoria che gli viene contrapposta dovrà essere valida. Formalmente, come è ovvio, il passaggio è infondato, poiché dall'opposizione a una teoria falsa non deriva necessariamente una teoria vera; è altrettanto possibile il contrario, che la nuova teoria non sia meno falsa della prima, ed è quello che si verifica qui, nonostante l'opposizione puntuale delle nuove tesi rispetto alle vecchie. Ma tant'è: la teoria dello Schiller appare tanto più "comprensibile" e "ragionevole" quanto più i suoi attacchi contro la teoria della verità assoluta sono efficaci e precisi.

Ciò detto, vediamo brevemente l'argomentazione dello Schiller. Punto di partenza delle sue considerazioni è l'idea di due diverse verità, tra le quali non vi sarebbe alcun punto di contatto. La prima — la verità assoluta — è un ideale; la seconda — la verità umana — è un fatto concreto, dato nella conoscenza.

La differenza fra le due verità consiste innanzitutto in questo: la verità umana, ossia la conoscenza vera, con cui noi operiamo, è sempre parziale; la verità assoluta, invece, è totale.

"La verità assoluta si estende invece a coprire la conoscenza del tutto, e dipende da lei. La sua assolutezza deriva dalla sua universalità. Se non vi è una conoscenza adeguata e totale di una totalità sistematica del reale, non può esservi alcuna verità assoluta.

Ma può la conoscenza umana attribuirsi una conoscenza di questo tipo? Possiamo pensare noi stessi come osservatori dell'intero dal punto di vista dell'intero? Se non lo possiamo, la nostra conoscenza, precisamente perché è parziale, fondata su dati parziali… e diretta a scopi parziali, che raggiunge instaurando esclusioni reciproche tra elementi parziali dell'universo, non potrà elevare la pretesa dell'assolutezza, che compete soltanto all'intero. L'abisso di una differenza di essenza si apre così a dividere la verità umana

dalla verità assoluta. Del resto, è quanto dovevamo attenderci: la postulazione di una verità assoluta ci era riuscita solo attraverso la negazione di tutte le insufficienze che appaiono gravare sulla nostra verità. Ma questo ci è riuscito troppo bene e troppo facilmente, la divisione così introdotta si rivela ora anche troppo netta, e insuperabile; e mentre la verità assoluta rimane intatta, essa non può far nulla per liberare la verità umana dai suoi limiti, perché l'una e l'altra sono fondamentalmente diverse, non agiscono l'una sull'altra, non hanno alcun rapporto reciproco."[137]

L'errore formale di questo modo di ragionare è evidente. L'Autore presuppone precisamente quello che dovrebbe dimostrare. Il problema che si pone qui è quello dei rapporti delle verità relative con la verità assoluta: trasformando la questione in una rigida opposizione metafisica, le due verità diventano non solo diverse, ma addirittura appaiono poste su due diversi piani e prive di qualunque possibile collegamento.

Assunta così senza prova l'esclusione reciproca delle due verità come tesi, il terreno è pronto per la dimostrazione dell'erroneità della concezione avversaria (quella della verità assoluta), che basterà a giustificare la propria. La verità relativa in senso soggettivistico, o verità "umana", celebra il suo trionfo sul suo metafisico avversario. Si è già visto che l'operazione, fondata su un errore logico, era stata preparata con la massima consapevolezza.

Identificato il concetto di verità assoluta con la "conoscenza compiuta del tutto", lo Schiller lo fa oggetto di una critica che, di per sé presa, è senz'altro giusta. Egli mostra che la teoria della verità assoluta non tiene conto delle verità parziali (in senso stretto, e come verità approssimate) e della graduabilità della verità, e non è in grado, quindi, di spiegare lo svolgimento della conoscenza. Queste osservazioni si rifanno al problema della dialettica di verità ed errore: ma le conclusioni che l'Autore crede di derivarne sono del tutto arbitrarie. Basti osservare qui che, mentre il punto di partenza della critica era l'assolutezza della verità nel senso specifico da noi indicato per terzo a pag. 195, le conclusioni vengono invece riferite alla verità assoluta nel senso diverso, che indicavamo come primo.

Lo Schiller nega dunque ogni passaggio dalla verità "umana" (ossia relativa) alla verità assoluta. Rimarrebbe aperta un altra possibilità, che cioè la verità assoluta svolga un ruolo positivo nella conoscenza come ideale o idea regolativa. Ma anche questa possibilità sembra da escludere: l'Autore, infatti, ricorrendo per verità alla solita semplificazione, riduce anche in questo caso la verità assoluta al concetto di una immobile, eterna *summa* non modificabile della conoscenza umana, comprendente in sé l'intero oggetto dell'umano

---

[137] *Op. cit.,* p. 264.

conoscere. Ammettere, in accordo con l'assolutismo, — argomenta lo Schiller — l'esistenza attuale in una sfera non-umana di una siffatta verità significherebbe stabilire uno jato tra la "vera" verità e il processo della conoscenza umana, i cui sforzi non sarebbero più spronati e guidati da quella, ma anzi apparirebbero come un processo inutile, dal momento che non possono aggiungere nulla alla compiutezza della verità assoluta raffigurata come in qualche modo già esistente.

Così l' "umanismo" condanna la verità assoluta. Ma a quale scopo, qual è il fine che l'Autore propone a questo ragionamento? È la dinamica reale della conoscenza quella che egli vuole salvare in questo modo? La risposta a questa domanda dipende da ciò che s'intende per conoscenza. Se si tratta della conoscenza della realtà obiettiva, bisogna rispondere negativamente. Tutta l'argomentazione dello Schiller, compresa la larga scorta di espedienti polemici di cui egli si è servito, mira infatti a dimostrare proprio l'impossibilità di una conoscenza obiettiva.

Conviene dar la parola all'Autore stesso. La questione del carattere condizionato o assoluto della conoscenza è legata a quella del carattere condizionato e assoluto della realtà. Lo Schiller la risolve seguendo una via analoga a quella scelta per l'altra, e la dimostrazione del nessun valore teorico e pratico del concetto di realtà assoluta (intendi: obiettiva) deve convincerci ora della validità della sua concezione della realtà relativa.

L'attacco alla teoria della realtà obiettiva in nome del soggettivismo muove da una particolare analisi del concetto scientifico di realtà:

"La realtà della scienza, ossia, quella che entra nell'edificio delle scienze e che esse trattano, ha in generale queste caratteristiche: (i) non-rigidità, ma plasticità e capacità di sviluppo; (ii) nessuna assolutezza o realtà incondizionata, ma 'realtà' soltanto in rapporto alla *nostra esperienza e in dipendenza dallo stato delle nostre conoscenze;* (iii) la nostra concezione di questa 'realtà' muta e (iv), spesso fa di ciò, che per lungo tempo valse come 'reale', qualcosa di irreale."[138]

Questa concezione soggettivistica per eccellenza riceve dallo Schiller il nome di "concezione dinamica della realtà"; dopo di che, egli trasporta meccanicamente alla critica della realtà assoluta gli argomenti che abbiamo già visti contro la conoscenza assoluta. Ma la "dimostrazione" che la realtà è relativa non si limita solo all' "analisi" del concetto scientifico di realtà, bensì viene "consolidata" dalla "prova" che il concetto di una realtà assoluta è inutile e

[138] *Op. cit.,* pp..269-70. (Corsivo nostro, A. S.)

addirittura dannoso anche come ideale. Definito “privo di valore” il concetto di “realtà assoluta”, lo Schiller scrive:

“… ma questo concetto è ancora una volta fonte di inganno. La realtà assoluta non ci serve a nulla riguardo alle realtà che conosciamo effettivamente: è impossibile ricollegarla a queste ultime; essa perciò vale solo a svalutare la nostra realtà e *costituisce un ostacolo alla conoscenza adeguata del reale. Ancora una volta si commette Terrore di proiettare un ideale male inteso nella realtà,* col risultato che l'ideale perde il suo valore, e d'altra parte la natura del reale ne resta oscurata.”[139]

Se qui la coda di paglia della metafisica soggettivistica è già manifesta a chiunque la vuol vedere, la conclusione del saggio risuona del suo pieno accordo di soggettivismo, volontarismo e pluralismo. L'avversario da colpire è il monismo — la concezione di un *'unica* realtà obiettiva di tutti gli oggetti:

“Ogni impulso che seguiamo o a cui facciamo resistenza, ogni atto che compiamo o tralasciamo, ogni ricerca intrapresa o trascurata realizzano un nuovo universo, che non era reale prima di loro e mai lo sarebbe stato di per se stesso. È dunque nostro compito e nostro privilegio partecipare alla formazione del mondo, compiere una scelta tra possibilità infinite, e realizzare la migliore. Forse tutto questo non è molto — sebbene sia precisamente quello che, nel sistema intellettualistico di Leibniz, era attribuito al potere di dio; ma basta all'incoraggiamento e al consolidamento della nostra fede di esseri umani. E in ciò sta senza dubbio l'elemento di elevazione, la responsabilità fondamentale del pluralismo e insieme la sua maggiore attrattiva; nello stesso tempo è questo il torto più profondo che il monismo fa alle nostre aspirazioni e alla stima di noi stessi.”[140]

Così il credo conseguente del relativismo si rivela insieme come la dichiarazione di fede dell'idealismo soggettivo, confermando la giustezza della valutazione materialistico-dialettica di quella dottrina.

4. Teoria della verità, dogmatismo e scetticismo.

La polemica della teoria marxista-leninista della verità contro l'assolutismo da una parte, e contro il relativismo dall'altra, si ricollega a un altra battaglia su due fronti: quella contro il dogmatismo e lo scetticismo, intesi come particolari atteggiamenti della ricerca.

Il dogmatismo è, per noi, innanzitutto un atteggiamento. Nella letteratura filosofica non-marxista il termine “dogmatismo” appare principalmente in

---

[139] *Ibid.,* p. 270 (Corsivo nostro, A. S.)
[140] *Op. cit.,* p. 275.

opposizione a “criticismo”, come un procedimento di ricerche consistente nello stabilire “dogmaticamente”, senza prova, enunciati che dovrebbero venir provati, e nel riconoscere come vere determinate proposizioni senza esperire un indagine sul criterio di verità che le giustifica, o senza determinare se il criterio della verità è loro applicabile. Qualche altra volta l'espressione “dogmatismo” indica semplicemente l'affermazione recisa e universale di certe tesi: il suo contrario è allora lo scetticismo su quelle tesi, e lo sfondo della contrapposizione ha un chiaro sapore relativistico.[51]

Nella letteratura marxista, invece, “dogmatismo” indica in primo luogo una forma di pensiero opposta a quella dialettica, *e nella scienza e nella prassi si contrassegna come dogmatismo l'atteggiamento di chi tende a considerare la conoscenza vera come immutabile, e quindi assoluta.* Dogmatico in senso specifico è colui che considera di fatto (anche affermando un principio diverso) un momento di passaggio dello sviluppo del sapere come una conquista definitiva, colui che tratta ogni verità ottenuta dalla scienza (magari sostenendo il contrario) come una verità assoluta. Una volta riconosciuta ragionevolmente come corretta una teoria, il dogmatico si opporrà alla sua eventuale correzione, alle limitazioni e concretizzazioni del suo campo di validità, fino a rifiutarsi di abbandonare almeno determinate tesi di quella teoria, anche quando lo sviluppo della vita e del sapere hanno ormai reso evidente la necessità di una correzione, o, se questa è impossibile, dell'abbandono della teoria stessa. Quanto più una teoria è sostanzialmente giusta, confermata nel suo complesso da un ampio svolgimento di ricerche e di esperienze di vita, tanto più il dogmatico tenderà a vedere in ogni integrazione e miglioramento della teoria una minaccia alla sua essenza. Al dogmatico sfugge così, in definitiva, la *concretezza* della verità. Egli opera con la formula, rigida e coniata una volta per tutte: ma non è in grado di applicare la teoria alle condizioni del suo campo di indagine e d'azione, e si sforza di costringere la realtà nell'ottuso schema, in cui la teoria si è trasformata nelle sue mani. Di tali dogmatici, difensori ostinati di posizioni destinate al tramonto, è piena la storia della scienza, e la storia del movimento operaio: e a smuoverli da quelle posizioni condannate e spingerli sulle nuove occorsero spesso, da parte dei seguaci del progresso, battaglie complesse ed estenuanti, in cui andavano perdute energie indispensabili per l'ulteriore marcia in avanti. Non è difficile vedere che al dogmatismo, inteso in questo senso, corrisponde un sistema assolutistico nella teoria della verità. Se la verità è assoluta, la conoscenza vera non modificabile ed eterna, è affatto naturale postulare come norma metodologica la fissazione e l'organizzazione della conoscenza in figure eterne e non modificabili. L'incarnazione di questa norma metodologica nella prassi del sapere è il dogmatismo.

L'opposto del dogmatismo è la dialettica, come teoria del processo della verità, che rappresenta l'applicazione concreta della dialettica alla definizione teorica della verità. In questo approccio dialettico emerge l'antidogmatismo caratteristico dello sviluppo della teoria marxista. Engels diceva che il marxismo non è un dogma, ma una guida per l'azione. E Lenin commentava queste parole osservando:

"La nostra dottrina — diceva Engels parlando di se stesso e del suo celebre amico — non è un dogma, ma una guida per l'azione. Questa classica formula sottolinea con forza e concisione meravigliose quell'aspetto del marxismo che ad ogni istante viene perso di vista. E perdendolo di vista, noi facciamo del marxismo una cosa unilaterale, deforme e morta; lo svuotiamo della sua essenza, scalziamo le sue tesi teoriche fondamentali — la dialettica, la dottrina dell'evoluzione storica multiforme e piena di contraddizioni; indeboliamo il suo legame con i precisi compiti pratici dell'epoca, che possono cambiare ad ogni nuova svolta della storia."[141]

Verso la stessa epoca Stalin, criticando la tesi di Preobraženskij che il socialismo non avrebbe mai potuto vincere in un solo paese, diceva:

"Non è esclusa la possibilità che proprio la Russia sia il Paese che aprirà la strada al socialismo… È necessario respingere l'idea superata che soltanto l'Europa può additarci il cammino. C'è un marxismo dogmatico e un marxismo creatore. Io sono sul terreno del marxismo creatore."[142]

Che cosa Stalin intendesse per dogmatismo si può vedere dall'aspra critica che egli soleva rivolgere a coloro che trasformano il marxismo in una pratica di citazione, pietrificando la teoria e perdendone di vista il rapporto con la trasformazione delle condizioni che ne sono la base. Nelle ultime pagine della *Storia del PC (b) dell'URSS, breve corso,* scritta da Stalin, troviamo condensata tutta l'essenza del suo punto di vista in proposito:

"Può sembrare che impadronirsi della teoria marxista-leninista voglia dire imparare scrupolosamente a memoria singole conclusioni e tesi che si trovano nelle opere di Marx, di Engels, di Lenin; imparare a citarle da maestro, e basta, nella speranza che le conclusioni e le tesi imparate a memoria servano in qualsiasi situazione, in qualsiasi occasione della vita. Ma un simile modo di concepire la teoria marxista-leninista è assolutamente falso. *Non si può considerare la teoria marxista-leninista come una raccolta di dogmi, come un catechismo, come un credo, e i marxisti stessi come dei pedanti infarciti di testi.* La teoria marxista-leninista è la scienza dello sviluppo della società, la

---

[141] Lenin, Alcune particolarità dello sviluppo storico del marxismo, in Opere scelte in due volumi, Mosca, Edizioni in lingue estere. 1949, vol. I, p. 458.
[142] Stalin, Discorsi al VI Congresso del POSDR (b), in Opere complete, vol. III Roma, 1951, pp. 223-4.

scienza del movimento operaio, della rivoluzione proletaria, dell'edificazione della società comunista. Come scienza non resta e non può restare a un punto morto, ma si sviluppa e si perfeziona. È evidente che, nel corso del suo sviluppo, essa si arricchisce necessariamente di nuove esperienze, di nuove conoscenze; e che singole sue tesi e conclusioni di necessità cambiano col tempo, sono sostituite da conclusioni e tesi nuove, conformi alle nuove condizioni storiche… La teoria marxista-leninista non è un dogma, ma una guida per l'azione."[143]

Più avanti, discorrendosi del modo con cui gli opportunisti si pongono di fronte alla teoria marxista, viene in luce ancor più chiaramente la concezione del "dogmatismo" come l'opposto della dialettica:

"L'opportunismo non significa sempre la negazione diretta della teoria marxista o di singole sue tesi o conclusioni. L'opportunismo si manifesta talvolta nei tentativi di aggrapparsi a certe tesi del marxismo ormai invecchiate ed a *convertirle in dogmi per frenare in tal modo lo sviluppo ulteriore del marxismo* e, quindi, frenare anche lo sviluppo del movimento rivoluzionario del proletariato."[144]

E ancora negli scritti con cui prese parte alla discussione sulla linguistica Stalin si impegnava un ultima volta nella condanna del dogmatismo:

"Il marxismo, come scienza, non può restare immobile, ma si sviluppa e si perfeziona. Nel suo sviluppo il marxismo non può non arricchirsi di nuove esperienze, di nuove conoscenze, e pertanto le sue singole formule e conclusioni non possono non mutare nel corso del tempo, non possono non essere sostituite da nuove formule e conclusioni, corrispondenti ai nuovi compiti storici. *Il marxismo non conosce formule immutabili obbligatorie per tutte le epoche e per tutti i periodi. Il marxismo è nemico di qualsiasi dogmatismo.*"[145]

Sull'atteggiamento marxista verso il dogmatismo non è possibile alcun dubbio.

Il marxismo intende per dogmatismo un atteggiamento di ricerca antidialettica, che consiste in un modo metafisico di concepire le conquiste del pensiero umano, in un metodo, in cui il pensiero appare come qualcosa di immobile, eterno, assoluto. Si vede quindi quanto ci si lasci sviare sul binario secondario di questioni parziali dipendenti dal problema generale, e come l'essenziale vada perduto, quando si rinuncia a porre il problema del dogmatismo in rapporto all'opposizione tra dialettica e metafisica, perdendo di vista il fatto che l'essenza del dogmatismo sta in un atteggiamento metafisico.

---

[143] Storia del partito comunista (bolscevico) dell'URSS, breve corso, Mosca. Ed. in lingue estere, 1949, pp. 385-6.
[144] *Ibid.,* p. 388. (Corsivo nostro, A. S.)
[145] Stalin, *Il marxismo e la linguistica,* Roma, 1952, p. 68.

L'opposizione del materialismo dialettico al dogmatismo come metodo ha la stessa origine della sua opposizione all'assolutismo nella teoria della verità. Anche qui, si tratta di una lotta su due fronti: proprio come la critica dell'assolutismo non significa un accettazione del relativismo, così l'opposizione al dogmatismo non mira in alcun modo a corroborare posizioni e principi scettici. La dialettica marxista, su cui riposa la teoria marxista della verità, si oppone tanto all'assolutismo che al relativismo, tanto al dogmatismo che allo scetticismo.

Altra cosa che lo scetticismo vero e proprio è lo scetticismo metodico. Si intende da sé che non di questo intendiamo parlare: lo scetticismo metodico consiste nel postulato dell'analisi e del ripensamento autonomo, libero da qualsiasi autorità, dei risultati di ciascun campo di pensiero. La tesi dello scetticismo in senso proprio è che *qualsiasi* conoscenza è incerta, e il postulato che ne consegue è quello dell'astensione da ogni asserzione esplicita, o, nella forma estrema, della sospensione del giudizio in generale, sia espresso in forma assertoria oppure no.

Questo scetticismo autentico ha le sue radici nell'agnosticismo: perciò, esso discende dalla negazione della conoscibilità del mondo, e con lei, dell'obiettività della verità. Risultato di tutto ciò è la capitolazione dello scettico di fronte al relativismo. Se il problema della verità di qualsiasi giudizio è insolubile, e possono venir formulati, in base alla medesima situazione, giudizi contraddittori, senza che vi sia la possibilità di decidere della validità dell'uno o dell'altro, allora non resta alcun argomento contro la tesi relativistica che entrambi i giudizi sono validi o almeno giustificati. Di fatto, si finisce con l'accettare proprio questa tesi.

Non staremo ad analizzare tutti i classici argomenti, o veramente, pseudo argomenti, dello scetticismo, che dalla dimostrazione che la conoscenza della percezione sensibile è imperfetta conducono alla distruzione della fiducia nella conoscenza in generale e, in particolare, alla negazione del criterio della verità. Della questione del criterio, del resto, ci siamo già occupati. Vogliamo sottolineare soltanto due punti:

il legame dello scetticismo con l'agnosticismo, e, di conseguenza, la confutazione radicale di ogni scetticismo implicita nella teoria della verità obiettiva, di cui è parte integrante la prova della conoscibilità del mondo reale obiettivo.

La dialettica marxista non contesta certamente che la nostra conoscenza è spesso illusoria e piena di errori; ancor meno essa nega il postulato metodico dell'atteggiamento critico verso i risultati della conoscenza. È questo il momento dello scetticismo di cui già Hegel diceva che esso è compreso nella

dialettica. Esso appare chiaramente nella formulazione engelsiana del postulato della "diffidenza" nei confronti della conoscenza attuale:

"Se ora dico che questo pensiero di tutti questi uomini, compresi i futuri, sintetizzato nella mia rappresentazione è *sovrano,* è in condizione di conoscere il mondo reale quale è, purché l'umanità continui ad esistere abbastanza a lungo ed in quanto non siano posti limiti a questo conoscere negli organi e negli oggetti della conoscenza, dico qualche cosa che è discretamente banale e molto discretamente inutile. *Infatti il risultato più valido dovrebbe essere quello di renderci estremamente diffidenti verso ciò che attualmente conosciamo, perché invero con ogni probabilità noi siamo presso a poco all'inizio della storia dell'umanità, e le generazioni che ci correggeranno saranno probabilmente molto più numerose di quelle, la cui conoscenza noi — ben spesso con considerevole disprezzo — siamo in condizione di correggere."*[146]

Questo particolare momento scettico della dialettica, che nasce dall'opposizione alla fede dogmatica nell'immutabilità della conoscenza umana, non va confuso, come è chiaro, con lo scetticismo *stricto sensu,* allo stesso modo che la dialettica marxista, pur contenendo un momento relativistico, non è relativismo. In sé, la posizione del materialismo dialettico rappresenta una netta opposizione allo scetticismo, poiché una teoria che si colloca sul terreno della verità obiettiva non può essere scettica. Essa può riconoscere — e riconosce veramente — che l'uomo può errare, che nella nostra conoscenza commettiamo errori, errori che il progresso del conoscere continuamente corregge: in una parola che la conoscenza della verità è processo. Ma non può riconoscere — e in effetti rifiuta l'idea che non esista un criterio obiettivo della verità e una verità obiettiva, ossia la tesi scettica vera e propria. Tra questa tesi e la teoria della verità obiettiva non vi è nulla in comune.

Lo scetticismo conseguente significa abolizione della scienza, paralisi della ricerca, poiché approda finalmente, in un modo o nell'altro, alla sospensione di ogni giudizio. È questa la sua bancarotta teoretica, che più aperta non potrebbe essere, e che è insieme la bancarotta del relativismo, legato, anche se non immediatamente, allo scetticismo.

L'atteggiamento di lotta contro il dogmatismo e insieme contro il relativismo appare talvolta col nome di "criticismo". Possiamo dire che la dialettica marxista è una forma di criticismo? Nella letteratura filosofica borghese troviamo spesso questa designazione applicata a filosofie, che, pur rifiutando il dogmatismo, non fanno professione di scetticismo, vi sarebbero allora innumerevoli "criticismi" poiché già non si contano le scuole e le tendenze che rifiutano di riconoscersi sia nel dogmatismo che nello scetticismo, e l'eti-

---

[146] F. Engels, *Antidühring,* cit., p. 98. (Corsivo nostro, A. S.)

chetta andrebbe bene anche per il marxismo. Vi sono però alcune circostanze che tendono senz'altro a farci rifiutare la denominazione di “criticismo” per la dialettica marxista.

Innanzitutto, i termini filosofici hanno una loro storia, e a questa storia bisogna far giustizia. Inoltre, è un fatto che il nome di “criticismo” è stato scelto come propria designazione soprattutto da filosofie idealistiche. Nella storia della filosofia vi è poi *una* “filosofia critica”, se apriamo un manuale borghese moderno di storia della filosofia, e troviamo l'espressione [4]< filosofia critica” senza altre precisazioni, sappiamo che s'intende parlare del kantismo. Certo, se con l'espressione "criticismo” si vuole intendere che nessuna proposizione viene assunta come assioma senza prova, e insomma l'applicazione metodica del criterio della verità, allora vi è senza dubbio un momento di criticismo nella dialettica marxista. Non occorre ricordare quante volte i classici del marxismo ribadirono che la loro filosofia è essenzialmente una filosofia critica. Ma questa filosofia, rifiutando l'immutabilità della conoscenza a favore del processo conoscitivo — ossia, rifiutando il dogmatismo — vede nella conoscenza il rispecchiamento della realtà obiettiva, e su questa base costruisce la sua analisi del progresso del conoscere come processo reale, obiettivo. Oltre a ciò, essa sostiene che la prassi è il criterio supremo della verità, e che nessun problema teoretico importante viene risolto al di fuori del rapporto reciproco di teoria e prassi. Tutto ciò, non solo non era proprio del criticismo, nella figura in cui esso si presentò nella storia della filosofia, ma anzi, era risolutamente negato da questa filosofia. Certamente, il marxismo non fa questione di denominazioni, e preferisce adattarsi a quelle che esistono secondo il significato che hanno: ma appunto perciò sarebbe completamente sbagliato designare la dialettica marxista come “criticismo”, senza tutta una serie di aggiunte e di spiegazioni. Val dunque meglio mantenere anche nei nomi la differenza reale e non cancellabile di correnti filosofiche diverse. La dialettica marxista rappresenta una posizione completamente *sui generis,* lontana tanto dal dogmatismo che dallo scetticismo, e anche dal criticismo — se teniamo conto dell'effettiva figura storica con cui queste filosofie sono apparse.

PARTE SECONDA: ALCUNE TEORIE IDEALISTICHE DELLA VERITÀ

PREMESSA

La seconda parte del nostro lavoro è dedicata alla critica di alcune teorie idealistiche della verità. Essa intende costituire una naturale integrazione della prima parte, mostrando nella prassi della polemica ideologica la funzione della teoria marxista della verità nell'antitesi generale del materialismo con l'idealismo.

Poiché non ci è possibile dare un panorama esauriente delle diverse teorie della verità, dobbiamo però spiegare i criteri con cui abbiamo scelto determinate teorie per la nostra esposizione critica. Si comprende che la nostra attenzione doveva fermarsi su quelle teorie e correnti filosofiche che, oltre ad assumere un largo significato nella discussione filosofica attuale, presentano una maggiore vitalità e costituiscono la parte più avanzata dell'offensiva idealistica contemporanea contro il materialismo. Questi caratteri si ritrovano oggi in alcune tendenze filosofiche, che però non si riconoscono apertamente e chiaramente nell'idealismo, ma tendono anzi ad assumere un atteggiamento polemico nei suoi confronti: quella che, secondo noi, è la loro sostanza idealistica, si cela sotto le spoglie di una pretesa filosofia scientifica.

Lo sviluppo generale della filosofia borghese nell'epoca dell'imperialismo procede per chiari segni nel senso di una rottura sempre più profonda con tutti i resti delle tradizioni materialistiche, a favore dell'idealismo. Si presentano alla ribalta tendenze mistiche, antintellettualistiche, fideistiche nelle quali la decadenza della filosofia borghese giunge alle manifestazioni più gravi di decomposizione spirituale, conseguente al processo di decomposizione dello stesso ordine capitalistico. Questo cammino della filosofia borghese decadente non è qualcosa di casuale. La borghesia si difende dal movimento operaio, che guida milioni di uomini in una lotta che si fa sempre più tesa, più aspra; la obiettiva dinamica di questo processo si accresce particolarmente dopo la grande svolta dell'ottobre 1917, quando la vittoria proletaria su scala mondiale comincia a realizzarsi, e ancora dopo la seconda guerra mondiale, quando questa realizzazione entra in uno stadio qualitativamente nuovo. Di fronte alla minaccia del tramonto, la borghesia fa ricorso a mezzi di lotta sempre più disperati, brutali e senza scrupoli, sebbene diversissimi, sia in politica che nel campo dell'ideologia: da atti di barbarie mai prima conosciuti al falso splendore della “democrazia”, “uguaglianza”, “libertà” e “benessere” borghesi; dall'intimidazione, dalla soppressione di ogni prospettiva e speranza aperta al movimento di opposizione, alla demoralizzazione di una parte delle classi sfruttate attraverso la corruzione, la grettezza nazionalistica e razzista scientemente propagata, fino a manifestazioni di aperto gangsterismo; dal *bluff* ideologico quotidiano sull'immutabilità, la

stabilità e la potenza dell'ordine capitalistico, a quello sulla sua superiore civiltà umana, nelle forme più raffinate di mistificazione culturale.

In questa complessa situazione, la filosofia borghese è chiamata a fornire le armi ideologiche per una lotta dagli aspetti diversissimi. Fornire un fondamento ideologico al sadismo sociale, e consolidare il mito della superiore civiltà e cultura della "democrazia occidentale"; conquistare la fiducia della parte meno illuminata delle masse attraverso la superstizione, e quella degli scienziati attraverso l'astrazione e il raffinamento *in vacuo* dell'apparato concettuale. Da un lato la fredda e antiromantica volontà di successo dell'uomo d'affari deve ricevere una conferma teorica, dall'altro lo smarrimento nell'irrazionale, la disperazione dell'intellettuale e del piccolo borghese devono venire giustificati e corroborati nella rinuncia a ogni prospettiva razionale sul mondo, o nell'offerta di pseudo vie d'uscita. La filosofia diviene così insieme volgare e sottile; ciò che le si richiede è di essere reazionaria in tutte le sue manifestazioni. Essa deve sancire l'allontanamento dalla scienza e la sua inferiorità — poiché la scienza dell'obiettiva legalità del mondo reale è oggi anche dottrina della possibilità e necessità delle trasformazioni sociali; deve sforzarsi di impedire alle masse l'edificazione e la conquista di una coscienza socialista — e militare così contro il popolo e contro la liberazione dell'uomo.

Coloro che non hanno ancora compreso il complesso meccanismo della lotta di classe rifiuteranno certamente con disprezzo una tale caratterizzazione della filosofia contemporanea e della sua funzione, considerandola come una semplice diffamazione dei filosofi borghesi.

Se è vero che la borghesia imperialistica appoggia e sostiene in cattedra alcuni di questi filosofi, altri, per dir così, ne sopporta soltanto, e mentre le opere dei primi trovano accoglienza entusiastica, quelle dei secondi si limitano a non venir confiscate e bruciate (come peraltro avviene sempre più spesso per gli scritti degli ideologi della classe operaia), se gli uni insomma sono colmati di ricchezze e di onori, e gli altri stanno un po' peggio, tutto ciò significa forse che questi uomini abbiano perso o venduto la loro coscienza? Certamente no. Ma per far di qualcuno uno strumento dell'imperialismo, non è sempre necessario intimidirlo o corromperlo, e nessuno pensa a sostenere che ogni pensatore borghese sia corrotto o cieco, proprio perché non sono l'intimidazione e la corruzione che spiegano l'esistenza degli ideologi. La coscienza di un uomo può venire oscurata e avvelenata dall'inganno sistematico di una mistificazione che investe tutta la sua educazione sociale. Come ogni altro ideologo, il filosofo riceve di regola più che non crei l'ideologia della sua classe, ne viene educato, *prima* di cominciare a contribuire alla sua formulazione, e ancora quando vi contribuisce, creando nuove forme. È un

antica verità che nessuno è migliore apostolo della menzogna di colui che vi crede egli stesso.

Molte manifestazioni del pensiero filosofico borghese nell'età dell'imperialismo si spiegano ormai, piuttosto che nel rispecchiamento della lotta della borghesia per conservare il suo potere e contro la minaccia della decadenza in generale, molto più immediatamente, e nel loro stesso piano, come contraccolpo al sorgere e allo sviluppo della *filosofia proletaria* — il materialismo dialettico. Apparve abbastanza presto che questa filosofia — affermatasi consapevolmente come arma ideologica del proletariato in lotta — svolge un ruolo attivo ed efficace nella lotta delle classi, che le sue conseguenze giungono molto lontano proprio in questo campo: il materialismo divenne perciò l'oggetto polemico principale dell'ideologia borghese. In sede teorica, vennero attaccate innanzitutto le sue tesi fondamentali: la conoscibilità e obiettiva regolarità del mondo — fondamenti di una prassi umana capace di agire efficacemente sulla società e sulla natura, e di modificarle.

Come, alla fine del XVIII e all'inizio del XIX secolo, l'idealismo tedesco rappresenta una reazione aristocratica contro il materialismo francese e la Rivoluzione, così, nelle diverse condizioni della nuova fase storica, la reazione borghese al materialismo proletario, e al movimento rivoluzionario del proletariato si esprime filosoficamente in forme idealistiche. Si può perfino indicare — nei limiti in cui la storia e lo sviluppo del pensiero consentono di operare con dati così rigidi — il momento in cui la reazione ideologica della borghesia si rafforza ed entra in una nuova fase: è Tanno 1871 — Tanno della Comune di Parigi. La borghesia intuì allora, con lo sguardo reso acuto dalla costernazione, tutta la forza del socialismo proletario — un socialismo, che non era più utopia, — e seppe valutare giustamente il significato del materialismo dialettico — il fondamento teorico del socialismo scientifico. Ormai non era più possibile prendere tanto alla leggera il marxismo, e l'atteggiamento liberale verso di esso andò in frantumi, tanto in politica che nel campo dell'ideologia.

Il periodo di *Sturm und Drang* della rivoluzione borghese vide la nuova classe presentarsi sotto la bandiera del materialismo: in modo chiaro e aperto soprattutto in Francia nel XVIII secolo. Con la vittoria della borghesia sul mondo feudale e l'inizio della lotta sociale contro l'opposizione entro lo stesso ordine borghese, anche le linee del fronte ideologico cominciano ben presto a mutare: ciò nonostante, ancora per un certo tempo, e perfino all'inizio della seconda metà dell'Ottocento, la filosofia borghese continua a civettare col materialismo — anche se si tratta di un materialismo meccanicistico, ben lontano dalla dialettica, che diventa sempre più scialbo e scende al livello del materialismo volgare di scienziati di ristretto orizzonte come Büchner, Vogt,

Moleschott. Questo materialismo resta poi anche sempre più indietro rispetto alle conquiste delle scienze naturali del suo tempo. Intanto, con lo sviluppo del movimento operaio rivoluzionario e la diffusione di massa della sua ideologia, e mentre diventa sempre più visibile il ruolo rivoluzionario del nuovo materialismo marxista, cominciano a diventar pericolose per la borghesia anche quelle forme di materialismo che una volta avevano contribuito alla sua battaglia: agli avvenimenti politici del 1871 seguirà ormai il ritorno reazionario all'idealismo. Il "ritorno a Kant" fu il manifesto del nuovo idealismo negli anni '80. Nasce il c.d. neokantismo, che riprende e svolge tutto ciò che nella filosofia kantiana, o piuttosto nell'interpretazione fichtiana di Kant, era più retrogrado e meno aperto al. progresso. Se il neokantismo fu il segnale del ritorno generale della filosofia borghese all'idealismo, esso non rimase però che un segnale: pur continuando ad essere, per un certo periodo di tempo, la filosofia più rappresentativa della vecchia classe, esso si vide ben presto accompagnato da una serie di altre tendenze. È ormai il tempo in cui le correnti diventano sempre più numerose, gli "ismi" più diversi nascono come funghi, si perpetuano tra loro polemiche e discussioni: in apparenza ci troviamo di fronte ad una vera ricchezza di pensieri e nuove vie di ricerca costellata di "ritorni" e di "reazioni". Essenzialmente, tutto ciò non è ormai che un gioco equivoco della filosofia borghese: dietro l'apparente molteplicità e diversità delle tendenze, dietro le loro pretese lotte reciproche sta un idea sempre presente, un solo scopo comune, la loro unità e solidarietà di fatto: la lotta contro il materialismo.

Il quadro di questa decadenza appare deformato nella storiografia filosofica borghese, proprio perché tutto lo svolgimento viene esposto dal lato della diversità, delle lotte e contrapposizioni reciproche delle varie correnti. In realtà le divergenze e le lotte tra le correnti sono qualcosa di secondario e subordinato, e tutta la filosofia borghese contemporanea si presenta con un aspetto unitario. Si può dire anzi che l'essenziale della filosofia contemporanea sta proprio nella sua unità — che si rivela nel momento, sempre importante in ciascuna delle correnti, e per tutte caratteristico, della polemica contro il materialismo e della difesa dell'idealismo nelle sue forme più diverse. La stessa varietà delle tendenze idealistiche, effettiva questa, e che tutti possiamo osservare nel panorama della filosofia borghese dell'età imperialistica, ha un fondamento di classe nella lotta ideologica della borghesia contro il proletariato. Tra l'altro, infatti, questa varietà produce l'apparenza della non-partiticità delle filosofie borghesi (e questa è una delle ragioni per cui le si dà tanto risalto, e si pregia in genere la "molteplicità" filosofica). Il caos che regna nella filosofia borghese contemporanea diventa esso stesso un elemento della battaglia di questa filosofia contro l'ideologia proletaria, nella

misura stessa in cui rende più difficile percepire, al di là delle diverse figure teoretiche e dei loro apparenti contrasti di principio, l'unità dell'atteggiamento antiscientifico ed idealistico. Tutta questa situazione obiettiva è indipendente — ripetiamolo ancora una volta — dal fatto che i rappresentanti di queste correnti filosofiche non hanno spesso una precisa consapevolezza del carattere di classe delle loro concezioni: in questa sfera si tratta per lo più di processi inconsapevoli — ma l'elemento decisivo non è ciò che l'ideologo pensa di se stesso, ma ciò che egli produce di fatto nel campo dell'ideologia.

In linea di principio possiamo distinguere l'idealismo in due campi: quello dell'idealismo oggettivo e quello dell'idealismo soggettivo. L'una e l'altra forma sono variamente rappresentate nella fioritura di tendenze sorte e di nuovo scomparse nella filosofia borghese degli ultimi decenni. La più rappresentativa fra tutte le tendenze dell'idealismo oggettivo fu la fenomenologia di Husserl, che possiede anche una sua speciale teoria della verità. Nello stesso tempo, vi è stata una rinascita delle tradizioni reazionarie dell'idealismo oggettivo hegeliano, in Inghilterra verso la fine del XIX secolo, e soprattutto poi nella filosofia del fascismo (Kroner, Gentile). Una posizione particolare tra le correnti idealistico-oggettive è poi quella propria del neo scolasticismo, specialmente nella forma neotomistica. Caratteristico del periodo di decadenza della cultura borghese, però, è stato il ritorno all'idealismo soggettivo. Il soggettivismo e, nella sua scia, il relativismo, sono le parole d'ordine dominanti nella filosofia borghese decadente. Questo soggettivismo, d'altronde, si presenta in molteplici sfumature, in costellazioni filosofiche diversissime: dall'intuizionismo, che rappresenta la negazione aperta del punto di vista scientifico e la polemica di principio contro l'intelletto, fino all'estrema “scientificità” del neopositivismo, dal solipsismo dichiarato della filosofia dell'immanenza (Schubert-Soldern), alla filosofia estremamente “praticizzata” del pragmatismo. Di nuovo ci troviamo di fronte a una straordinaria “ricchezza” di tendenze e di teorie, accresciuta, se si vuole, dal fatto che molte di esse vissero per *l'espace d'un matin,* scomparendo con la persona dei loro creatori. Una esposizione esauriente di tutto questo panorama sarebbe laboriosa, e d'altra parte, superflua.

Quel che abbiamo detto finora lascia però intendere i criteri selettivi che si presentano a chi voglia condurre la discussione nel campo della teoria della verità. Innanzitutto, conviene prender di mira quelle filosofie il cui soggettivismo fondamentale tende a nascondersi sotto il manto di un preteso atteggiamento scientifico. Nemica del materialismo è certo anche una filosofia che dichiara apertamente di volersi separare dal sapere scientifico, come l'intuizionismo, o una filosofia che, dalla negazione della verità obiettiva, giunge coerentemente al solipsismo, come la filosofia dell'immanenza: ma proprio

questa aperta opposizione fa dell'una e dell'altra avversari più deboli delle filosofie che tendono a celare, più o meno abilmente, il loro fondo idealistico e soggettivistico. Tutti coloro che tengono fermo al punto di vista della scienza respingeranno senz'altro le filosofie apertamente antiscientifiche; ma per distinguere l'apparenza dalla sostanza delle cose e scorgere il carattere idealistico, e quindi antiscientifico, delle concezioni che polemizzano soltanto a parole, e proprio per questo tanto più rumorosamente, contro l'idealismo, occorre già una certa penetrazione ideologica e una preparazione filosofica specifica.

Una seconda restrizione del nostro campo di indagini è quella che ci fa prendere in considerazione, fra le correnti del moderno idealismo soggettivo, quelle che ebbero maggiore influsso nella cultura contemporanea, e hanno conservato una portata attuale fino al giorno d'oggi, particolarmente in Polonia.

Tutte le filosofie cui dedicheremo ora la nostra attenzione hanno le loro radici nel positivismo, e ne rappresentano la continuazione. Empiriocriticismo, convenzionalismo, pragmatismo e neopositivismo sono le quattro correnti principali, connesse da rapporti diversi, sempre però legate tra di loro e influenzantisi reciprocamente. Gli ultimi quattro capitoli del nostro lavoro saranno dedicati a queste filosofie e alle loro teorie della verità.

CAPITOLO QUINTO: EMPIRIOCRITICISMO — CRITICA DELLA CONCEZIONE DELLA VERITÀ COME ECONOMIA DEL PENSIERO.

1. I fondamenti gnoseologici e ontologici dell'empiriocriticismo.

Richard Avenarius ed Ernst Mach, entrambi scienziati e filosofi, formularono i pensieri fondamentali dell'empiriocriticismo in modo indipendente fra loro. Il termine "empiriocriticismo" appare per la prima volta nella *Critica dell'esperienza pura* di Avenarius (1888), per designare la filosofia, il cui problema centrale è la "pura esperienza ma dal nome di Ernst Mach, che ebbe una parte senza dubbio molto più grande nella diffusione e popolarizzazione della dottrina, è entrato nell'uso anche il termine di "machismo", che troviamo spesso come sinonimo di "empiriocriticismo."

L'empiriocriticismo viene spesso designato come un "secondo positivismo". Senza dubbio esso si rifà al positivismo, col quale ha in comune tanto la fraseologia "antimetafisica" che il contenuto idealistico fondamentale; ma d'altra parte, come fu mostrato da Lenin, le origini dell'empiriocriticismo risalgono propriamente assai più lontano, fino a Hume e Berkeley.

Fin dai loro primi lavori tanto Avenarius[147] che Mach[148] si pongono su un terreno chiaramente idealistico. Entrambi prendono le mosse da questa tesi: che la filosofia ha per suo oggetto proprio le sensazioni, cioè le conoscenze date immediatamente nell'esperienza, e che ogni tentativo di sorpassare l' "esperienza" (intesa come esperienza interiore), sia "metafisica". Il concetto dell'esperienza è qui l'elemento, decisivo, e la stessa denominazione di "empiriocriticismo" indica non a caso il ruolo fondamentale che esso svolge in tutta questa filosofia. Avenarius e Mach, richiamandosi all'esperienza (ma propriamente: esperienza pura") volevano adeguare la loro filosofia alle esigenze di un rigoroso empirismo, e darle così un carattere scientifico antimetafisico. Disgraziatamente tutto il gioco della parola "esperienza" si riduce a una indubitabile falsificazione, che ne sfrutta l'equivocità in una direzione ben determinata. Lenin metteva in risalto, nella sua critica dell'empiriocriticismo, che l' "esperienza" può essere interpretata tanto in senso materialistico, quando la si fa sinonimo di prassi, di attività umana modificante la realtà, quanto in senso idealistico, intendendola come esperienza interiore, ossia riconducendola all'esperire "interno", alle sensazioni e percezioni soggettive. È chiaro che nella misura in cui l' "esperienza" dell'empiriocriticismo

---

147 Philosophie als Denen der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses [Filosofia come pensiero del mondo secondo il principio del minimo sforzo], *1876.*

148 Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit [Storia e origine del principio della conservazione del lavoro], *1872.*

assume questo secondo significato, idealistico, questa filosofia cessa di avere qualcosa da spartire con l'empirismo come lo intendono i materialisti.

L'atteggiamento “antimetafisico” ed “empirico” dell'empiriocriticismo si riconduceva *di fatto* alla concezione del mondo dell'esperienza interiore come una costruzione dell'intelletto conoscente — come “complesso di sensazioni” (Mach). La materia si rivelava come un “simbolo astratto” (Mach). Qui diventa chiaramente visibile il carattere soggettivo-idealistico dell' “empirismo” di Mach e Avenarius, e questo momento conserva una importanza decisiva per comprendere e valutare correttamente il postulato dell'economia del pensiero, e le teorie della verità che ad esso si ricollegano.

La posizione iniziale di Mach e Avenarius si complica nello sviluppo ulteriore dell'empiriocriticismo, sia attraverso l'introduzione di una nuova terminologia, estremamente ambigua, sia con l'incorporazione nella teoria di taluni elementi materialistici, che ne rendono il quadro complessivo meno ovvio e lineare. D'altra parte, è chiaro che gli stessi momenti materialistici, tolti dal loro contesto in una filosofia materialistica coerente e introdotti nella nuova come tessere di un mosaico, pur dando a questo un profilo meno definito, assumono a loro volta un carattere specifico diverso. Tutto ciò valeva ottimamente a celare l'essenza idealistica della nuova filosofia.

Particolarmente importante sotto questo riguardo fu l'asserzione che l'empiriocriticismo si era ormai elevato al di là del materialismo e dell'idealismo e della loro tradizionale opposizione. Questa tesi svolse un ruolo particolare nella cultura filosofica del tempo, e proprio essa trasse in errore molti cultori di filosofia e nascose ai loro occhi il carattere idealistico della nuova dottrina. Anche la specifica terminologia dell'empiriocriticismo, e specialmente quella di Mach, ebbero gran peso nell'equivoco: primo fra tutti, il termine di “elemento”, sulla base del quale si svolgeva la dimostrazione di Mach che l'empiriocriticismo era “al di là” del materialismo e dell'idealismo.

Il termine “elemento” appare per la prima volta nell'opera di Mach *Analisi delle sensazioni* (1885). Gli “elementi” sono impressioni sensibili date immediatamente nell'esperienza e non ulteriormente scomponibili. I fenomeni con cui abbiamo a che fare si distinguono in fisici e psichici a seconda del carattere delle relazioni istituite tra gli elementi; essi non hanno alcun carattere obiettivo, sono “esperienze secondarie”. Con questa concezione Mach intende distinguere la sua posizione da quella del materialismo, dopo essersi posto, secondo le sue stesse parole, “al di sopra” di esso. Ma non è difficile ricavare dalla sua esposizione il contenuto idealistico-soggettivo che si cela dietro la nuova veste terminologica; ecco come Mach caratterizza il concetto di “elemento” e quello di “realtà” nelle sue *Letture scientifiche popolari*:

“Il mondo consiste di colori, suoni, calori, pressioni, spazi, tempi, ecc., che noi *ora* non chiameremo né col nome di *sensazioni* né con quello di *fenomeni* perché nell'uno e nell'altro termine è già implicita una teoria unilaterale e arbitraria. Li chiameremo semplicemente *elementi*. Inquadrare il flusso di questi elementi è lo scopo proprio della scienza. Fin tanto che, senza considerare il nostro proprio corpo, noi ci occupiamo della dipendenza *reciproca* di quei gruppi di elementi che costituiscono corpi *estranei,* uomini e animali compresi, noi siamo dei fisici. Per esempio, indaghiamo la modificazione del colore rosso di un corpo, modificandone l'illuminazione. Non appena prendiamo ad analizzare, invece, la particolare influenza su quel colore rosso, degli elementi che costituiscono il nostro corpo… entriamo nel campo della psicologia fisiologica… In considerazione di ciò diamo a *tutti* gli elementi, nella misura in cui dipendono da quella porzione particolare [del campo di percezione[149]]… il nome di *sensazioni.* Che il mondo è nostra sensazione è, in questo senso, fuor di dubbio…”[150]

Qui non è possibile alcun dubbio: “elemento” non è che un altro nome per percezione sensibile, e la filosofia costruita su questa base è così un idealismo soggettivo di tipo berkeleyano.

Ma la posizione filosofica dell'empiriocriticismo si rivela con chiarezza anche maggiore nel capitolo filosofico della *Meccanica* di Mach, dove l'autore illustra ulteriormente il senso idealistico-soggettivo del concetto di “elemento”. In quest'opera più che altrove viene in luce la vera tendenza essenziale della filosofia di Mach — la lotta contro il materialismo. Attraverso la riduzione della materia a simbolo, a “complesso di sensazioni”, passa in primo piano la tesi fondamentale dell'idealismo soggettivo — la negazione della verità obiettiva.

“La natura si compone degli elementi datici nei sensi. Ma l'uomo semplice, in modo del tutto naturale, estrae e raggruppa da prima certi complessi di questi elementi, che si presentano con una relativa stabilità e sono per lui più importanti. Le prime parole e le più antiche sono nomi di 'cose'. Ciò equivale già a prescindere dall'ambiente in cui le cose sono immerse, dalle continue piccole modificazioni cui i complessi sono sottoposti, e che vengono trascurati come qualcosa di meno importante. In natura non vi è alcuna cosa immutabile — la cosa è un astrazione, e il nome è un simbolo di un *complesso* di elementi, di cui trascuriamo il modificarsi. Questa designazione dell'intero complesso mediante una parola — o un simbolo — avviene perché noi abbiamo bisogno di richiamare tutto in una volta l'insieme delle impressioni

---

[149] Il nostro corpo: esso rappresenta infatti per Mach una porzione del “campo percettivo” (*Wahrnemungsfeld*).
[150] Ernst Mach, *Die Mechanik, in ihrer Entwicklung,* Leipzig, 1921, pp. 458-9.

che stanno in rapporto tra loro. Ma a un livello più alto, non appena prendiamo in considerazione le modificazioni del complesso di elementi, ci è impossibile tener fermo contemporaneamente all'immobilità senza giungere alla 'cosa in sé' e a simili rappresentazioni contraddittorie. *Le sensazioni non sono simboli delle 'cose', ma, piuttosto, la 'cosa' è il simbolo concettuale di un complesso di sensazioni relativamente stabile. Non le cose (i corpi), ma colori, suoni, pressioni, spazi, tempi, — ciò che comunemente chiamiamo sensazioni — sono i veri elementi del mondo.*"[151]

La questione è posta chiaramente e senza riserve: le cose sono simboli concettuali, "complessi di sensazioni". Non le cose, ma le sensazioni sono elementi del mondo. Il termine "elemento" rivela così il suo contenuto: *elemento equivale di fatto a percezione sensibile*. E la filosofia che concepisce il reale come totalità o complesso delle sensazioni, è l'idealismo soggettivo.

Nella stessa direzione si muove la riflessione di Avenarius, che prende come punto di partenza l' "esperienza" come ciò in cui il soggetto e l'oggetto trapasserebbero l'uno nell'altro. Nell'esperienza l' "io" è sempre legato a ciò che è intorno ad esso: questo rapporto reciproco prende il nome di "coordinazione principale". Secondo il punto di vista da cui ci poniamo, ossia a seconda che consideriamo l'elemento di esperienza in rapporto con l' "io" ovvero isolatamente, in assoluto, abbiamo a che fare con un fenomeno psichico o fisico. Di conseguenza, come per Mach, la suddivisione dei fenomeni in fisici e psichici non è obiettiva, ma deriva dalla posizione del problema, che noi poniamo: la classificazione dei fenomeni nell'uno o nell'altro gruppo dipende da ciò che di essi ci interessa in una determinata ricerca.

Nella sua critica dell'empiriocriticismo Lenin mirava appunto a mostrare che dietro alla complessa confusione terminologica (equivocità dei termini "esperienza", "elemento", e altri), e la combinazione eclettica di elementi idealistici e materialistici (la "serie indipendente" di Avenarius, gli elementi fisici che "vanno al di là" dei confini degli elementi psichici, per Mach), si cela un sostanziale idealismo soggettivo, perché il punto di partenza dell'empiriocriticismo è la negazione del mondo obiettivo, la tesi che non vi è oggetto senza soggetto, e che l'oggetto è un "complesso di sensazioni", e dunque una creazione del soggetto conoscente.

Che l'empiriocriticismo sia una forma di idealismo soggettivo è visibile poi non solo dalle concezioni dei suoi creatori ma anche in quelle dei loro discepoli e sostenitori, che ne sono una continuazione: si pensi ai "filosofi dell'immanenza", che sostennero il solipsismo con un coraggio e una conseguenza rari nella storia della filosofia (Wilhelm Schuppe e Schubert-

[151] Ernst Mach, *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen,* Leipzig, 1903, pp. 237-8.

Soldern), e ai seguaci del “realismo” di Riehl — un realismo, per cui la cosa dipende dal soggetto, e che è di fatto una nuova sottospecie di idealismo soggettivo.

Il carattere idealistico-soggettivo della filosofia dell'empiriocriticismo, ormai assodato, sarà il punto fermo da cui prenderemo le mosse per l'analisi della sua teoria della verità.

2. Verità come “economia del pensiero”.

È evidente che una teoria idealistico-soggettiva della verità ha come contrapposto netto e avversario decisivo la teoria della verità obiettiva. È impossibile sostenere che il mondo è una creazione dell'intelletto conoscente, e contemporaneamente presupporre l'esistenza di una realtà obiettiva, ossia indipendente dalla coscienza. L'elemento caratteristico della verità andrà cercato, rifiutando ogni determinazione obiettiva della verità, non nell'accordo del pensiero con la realtà, ma nel pensiero stesso, indipendentemente da ogni rapporto col reale. Questa posizione dell'idealismo soggettivo, che ci è ormai ben nota, si manifesta in forme e teorie alquanto diverse tra loro. Ma il tratto tipico e comune di tutte queste teorie è sempre la trasposizione del problema della verità su un piano puramente soggettivo, conseguenza necessaria dell'atteggiamento antimaterialistico, della negazione della realtà obiettiva.

La negazione della realtà obiettiva e la trasposizione del problema della verità su un piano puramente soggettivo caratterizzano anche la teoria della verità dell'empiriocriticismo. Questa teoria va sotto il nome di teoria dell'economia del pensiero. Un giudizio è vero quando realizza il principio dell'economia del pensiero, e viceversa, pensiero economico è pensiero vero. Vediamo ora come debba intendersi questa “economia”, cedendo innanzitutto la parola ai creatori della teoria dell' “economia del pensiero” e analizzando poi da parte nostra la loro esposizione. Mach descriveva in questo modo il cammino che l'aveva condotto alla sua concezione:

“L'idea di una economia del pensiero si sviluppò in me nel corso dell'esperienza pedagogica dell'insegnamento. Essa mi appariva ormai chiara all'epoca in cui cominciai i miei corsi come libero docente nel 1861, e pensavo allora di esserne anche Punico possessore, ciò che forse si troverà scusabile. Ora sono persuaso, al contrario, che almeno una vaga intuizione di questo pensiero deve esser sempre stata nel patrimonio comune di tutti i ricercatori che in qualche misura hanno fatto oggetto delle loro riflessioni la ricerca come tale. L'espressione di un pensiero siffatto può avvenire in molte forme, assai diverse fra loro; così il *leitmotiv* della semplicità e della bellezza, che si

presenta tanto chiaramente nelle opere di Galileo e di Copernico, mi sembra possa venire inteso non solo come un motivo estetico, ma anche economico; anche sulle *Regulae philosophandi* di Newton influiscono in modo essenziale considerazioni economiche, sebbene il principio economico stesso non venga formulato espressamente. Mac Cormack ha mostrato in un interessante articolo, *An Episode in the History of Philosophy* ('The Open Court', 4 aprile 1895), che Adamo Smith, negli *Essays,* si accostava alquanto al pensiero dell'economia della scienza. Questa stessa idea è stata formulata più di una volta negli ultimi tempi, in forme diverse: da me, in una conferenza del 1871 *Sulla conservazione del lavoro,* da Clifford nel 1872 nelle *Lectures and Essays,* da Kirchhoff nella *Meccanica* (1874), e da Avenarius nel 1876."[152]

Nel costruire la genealogia del principio dell' "economia del pensiero" Mach si richiama poi ancora ai lavori dell'economista Herrman e del matematico Grassmann, che distingueva una verità formale da quella materiale, considerata come accordo del pensiero con la realtà mentre la prima rappresenterebbe l'accordo dei pensieri fra di loro.

Proprio da questo albero genealogico risultano in modo assai chiaro due fatti. In primo luogo, che Mach e Avenarius formularono il principio dell'economia del pensiero quasi contemporaneamente (1871 e 1876), come pure si ritiene comunemente; esso stava del resto alla base della loro gnoseologia soggettivistica, e la cosa non fa meraviglia. In secondo luogo, invece, che la situazione è assai diversa per tutti gli altri autori che Mach chiama a testimonio. Il suo tentativo di dar maggior forza alla sua posizione è basato sull'equivocità del termine "economia", che conduce a falsificare la portata di punti di vista assai diversi da quello di Mach. Questo procedimento fu bollato da Lenin nel *Materialismo ed empiriocriticismo* come un tentativo di introdurre nella galleria degli antenati dell'empiriocriticismo uomini che non ebbero nulla in comune con questa dottrina. La critica di Lenin si rifà veramente a un passo di *Verità ed errore,* che però è del tutto equivalente a quello ora citato:

"Non è un modello di confusione? L' 'economia del pensiero', dalla quale nel 1872 Mach deduceva l'esistenza delle *sole* sensazioni (concezione che più tardi dovette lui stesso riconoscere idealistica), è *messa sullo stesso piano* della pura espressione materialistica del matematico Grassmann sulla necessita di coordinare il pensiero *con l'essere,* sullo stesso piano della *descrizione* più semplice (della *realtà obiettiva,* la cui esistenza Kirchhoff non ha mai messo in dubbio!)"[153]

---

[152] E. Mach, *Die Mechanik,* cit., p. 469.
[153] Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo,* p. 158.

Il merito, grande o piccolo che sia, di aver scoperto il principio dell' "economia del pensiero" appartiene tutto a Mach e Avenarius, e a loro soli. Vediamo ora in che consiste propriamente questo merito.

La dissertazione di Avenarius *Filosofia come pensiero del mondo secondo il principio del minimo sforzo* (1876) ci offre l'informazione più ampia sul principio dell' "economia del pensiero", e la sua formulazione classica. Prendendo come punto di partenza la tesi che si debba attribuire all'anima umana una finalità, considerata nel rapporto reciproco delle sue funzioni e dell'istinto di conservazione, Avenarius scrive:

Per una finalità si deve però richiedere che essa risponda a una doppia serie di esigenze. Non solo un organizzazione che opera adeguatamente secondo fini deve poter eseguire in generale il compito che le è proprio, ma, in secondo luogo, essa deve effettuarne l'esecuzione con lo sforzo relativamente più piccolo, ovvero i mezzi relativamente più ristretti, che sono possibili nelle condizioni poste di volta in volta al suo operare. Una data soluzione del compito posto varrà per noi come tanto più rispondente al fine, quanto minor forza viene sprecata nella sua esecuzione, e quanto più forza viene dunque risparmiata per altre opere. Una data forza si troverà tanto più opportunamente applicata, ossia applicata secondo il fine, quanto maggiore è il risultato che si è ottenuto col suo uso."[154]

Definita poi la filosofia come pensiero scientifico rivolto a un tutto, Avenarius continua:

"Rammentando insieme che questo pensiero rivolto alla totalità si effettua nella formulazione concettuale e allo scopo di un *cum-cipere,* e che questo pensiero concettuale e *con-cipiente* è regolato dal principio del minimo sforzo, possiamo dunque definire la filosofia, dopo quanto si è detto, come lo sforzo, divenuto scientifico, di pensare la totalità di ciò che è dato nell'esperienza con l'impiego del minimo sforzo.

Ma poiché la totalità di ciò che è dato nell'esperienza o anche di ciò che in generale può esser dato in una qualsiasi esperienza, è ciò che chiamiamo il mondo, *la filosofia ci si presenta come pensiero del mondo secondo il principio del minimo sforzo*."[155]

Il nuovo principio diviene però popolare soltanto con Ernst Mach. Ripetutamente formulato, ed esposto in quasi tutte le opere di Mach, a cominciare dalla *Conservazione del lavoro* del 1871, esso diventa il principio essenziale

---

[154] R. Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip der kleinsten Krajtmasses,* Berlin, 1917, pp. 11-12.
[155] *Ibid.,* p. 29.

della dottrina dell'economia del pensiero, cui Mach riduce di fatto tutte le funzioni della scienza.

"Ogni scienza deve sostituire o risparmiare i fatti copiandoli o costruendone modelli nei pensieri, i quali sono appunto copie di cui possiamo disporre più facilmente che dei fatti stessi, e che li possono rappresentare per noi vantaggiosamente sotto più di un aspetto. Questa funzione economica della scienza, che ne penetra tutta quanta l'essenza, appare chiara già alle riflessioni più generali su di essa. Una volta compreso il principio economico scompare dalla scienza ogni misticismo."[156]

Mach vede il trionfo della tendenza "economica" nella scienza in discipline come la matematica, la fisica, la chimica, ecc. Alla tendenza "economica" stessa egli riconduce l'origine di concetti come quello di "sostanza" — rapporto questo, nella cui istituzione viene alla luce tutta la sostanza idealistica del principio dell' "economia del pensiero, senza più i veli che la coprono altrove:

"dobbiamo piuttosto dire che i corpi o le cose sono simboli concettuali abbreviati per gruppi di sensazioni, simboli che non hanno esistenza alcuna al di fuori del nostro pensiero."[157]

Mach fece diversi tentativi di dare una fondazione al principio dell'economia del pensiero, da lui elevato a principio supremo della filosofia. È interessante osservare come questi tentativi, che del resto sono oltremodo sicuri, hanno tutti un carattere decisamente idealistico. La fondazione dell'economia del pensiero viene cercata nell' "adattamento" del pensiero a dati sensibili o nell' "adattamento" dei dati a noi stessi, e finalmente in un momento psicologico, il sentimento di disagio (*Unlust)* che è legato al pensiero non-economico. (Questo ultimo momento viene sviluppato particolarmente in *Conoscenza ed errore*.) *Oltre* Mach, anche Hans Cornelius *(Psicologia come scienza dell'esperienza* e *Introduzione alla filosofia*),[158] e soprattutto Schubert-Soldern (*Fondamenti di una gnoseologia)*[159] svilupparono una teoria della soddisfazione e della mortificazione come fondazione psicologica dell'economia del pensiero.

Abbiamo detto che il principio dell'economia del pensiero assume, in ciascuna di queste forme, un carattere decisamente idealistico. L'essenziale per la dimostrazione e la critica di questo carattere è già stato osservato da Lenin nel *Materialismo ed empiriocriticismo*.

---

[156] E. Mach, *Die Mechanik,* cit., p. 457.
[157] E. Mach, *Letture scientifiche popolari,* p. 229. [Questo passo non è compreso nella traduzione italiana di A. Bongioanni, Torino, 1900]. [*N.d.T.*]
[158] *Psychologie als ErfahrungsWissenschaft,* 1897, e *Einleitung in die Philosophie,* 1901, 3* ed. 1921.
[159] *Grundlagen einer Erkenntnistheorie*, 1884.

Assumendo l' “economia” del pensiero come criterio della verità, l'empiriocriticismo si basa sul fatto che tra due ipotesi date che spiegano un fenomeno noi tendiamo a scegliere l'ipotesi più semplice e più “economica.”

Ciò che sfugge a questa considerazione è l'altro fatto, che lo sviluppo della scienza presenta altrettanto chiaramente dei fenomeni di complicazione delle teorie e del quadro generale del mondo fisico. La concezione del mondo dei filosofi ionici, che riconduceva la realtà a uno o ad alcuni “elementi”, era senza dubbio più “semplice” del quadro che ci è offerto dalla fisica contemporanea — ma non per questo essa era più corretta. Il momento dell' “economia” della scienza, esteso in questo modo a principio generale, non solo manifesta una posizione idealistica estrema, ma addirittura una considerazione poco intelligente dei fatti scientifici, come è stato messo in evidenza anche da pensatori idealisti.[52] Criticando l'empiriocriticismo Lenin rivela che, al contrario, non ciò che è economico è vero, ma piuttosto, il vero è — in un senso particolare e traslato — “economico”:

“… il principio dell'economia del pensiero, se lo si mette realmente '*a base* della teoria della conoscenza', può portare *soltanto* all'idealismo soggettivo. Se introduciamo nella *gnoseologia* una teoria così assurda, è certo più 'economico' 'pensare' che esisto solo io con le mie sensazioni.

È più 'economico' 'pensare' che l'atomo è indivisibile oppure che è composto di elettroni positivi e negativi? È più 'economico' 'pensare' che la rivoluzione borghese in Russia è diretta dai liberali oppure contro i liberali? Basta porre la questione per vedere fino a qual punto è assurdo e soggettivo applicare *qui* la categoria dell' 'economia del pensiero. "Il pensiero dell'uomo è 'economico' quando riflette *esattamente* la verità oggettiva, e la pratica, l'esperimento, l'industria servono da criterio della sua esattezza. Soltanto negando la realtà obiettiva, cioè i *fondamenti* stessi del marxismo, si può parlare seriamente dell'economia del pensiero nella teoria della conoscenza!”[160]

Nelle stesse pagine Lenin mostra poi come il principio dell'economia del pensiero finisca per accostarsi a un apriorismo di tipo kantiano:

“In realtà, se non riconosciamo la realtà obiettiva data a noi dalle sensazioni, da dove si può trarre il 'principio dell'economia del pensiero' se non *dal soggetto?* Le sensazioni non racchiudono naturalmente nessuna 'economia'. Il pensiero ci apporta, dunque, qualcosa che non esiste nella sensazione! Il 'principio dell'economia' non è dunque tratto dall'esperienza (= sensazione), ma è anteriore a qualsiasi esperienza e costituisce, come le categorie di Kant, la sua condizione logica…

---

[160] Lenin, *op. cit.,* p. 157.

Trattando del 'principio dell'economia del pensiero' l'idealista Wundt caratterizza molto giustamente Mach come un 'Kant alla rovescia…' In Kant troviamo l'*apriori* e l'esperienza; in Mach l'esperienza e *l'apriori,* poiché il principio dell'economia del pensiero è in fondo per Mach aprioristico… Il legame (*Verknüpfung*) o è nelle cose, come 'legge obiettiva della natura' (cosa che Mach respinge categoricamente) oppure rappresenta un 'principio soggettivo di descrizione…' Il principio dell'economia è in Mach soggettivo ed esso *ommt wie aus der Pistole geschossen,* sorge alla luce non si sa da dove, come un principio teleologico che può avere significati differenti…

Voi lo vedete: gli specialisti della terminologia filosofica non sono ingenui come i nostri machisti, pronti a credere sulla parola che una paroletta nuova elimini la contraddizione del soggettivismo e dell'oggettivismo, dell'idealismo e del materialismo."[161]

In conclusione: il principio dell'economia del pensiero si basa sui fondamenti idealistici generali della filosofia dell'empiriocriticismo, che a lor volta si riconducono all'idealismo soggettivo. Perciò esso, spostando il criterio della verità nella sfera della mente individuale, implica necessariamente la negazione della realtà obiettiva e della teoria della verità obiettiva — ciò che vale sia per l'interpretazione logico-aprioristica del principio, sia per la sua interpretazione psicologica, attraverso il collegamento con un sentimento di soddisfazione e di disagio. Come ha notato J. Volkelt nel passo citato alla nota [52], quest'ultima formulazione espone anzi il principio al pericolo della più grave incertezza e indecidibilità, caratteristiche di ogni criterio psicologico.

È vero però che ci serviamo talvolta del criterio della semplicità e dell'economia, e se si, in qual senso ed entro quali limiti? Una giusta risposta a questa domanda, oltre a tutto, evita ogni possibilità di fraintendimenti e di riferimento a malintese testimonianze di fatto, e può quindi esserci di grande utilità per una giusta valutazione della teoria della verità dell'empiriocriticismo.

La teoria dell'economia del pensiero si appoggia, come si è visto, alla scelta che viene compiuta tra più modi di soluzione di un problema dato a favore del modo di soluzione più semplice; e così tra più sistemi possibili di simbolismo scientifico, e tra diverse possibilità di formulare una teoria o ipotesi sostanzialmente uguale, dove si sceglie di regola la formulazione che appare più semplice e comoda. Un secondo ordine di fatti cui la teoria si appoggia è poi questo: la scienza tende sempre a resistere al riconoscimento dell'influenza su un fenomeno di qualche nuovo fattore, finché le è possibile spiegare i risultati dell'esperienza senza supporre l'esistenza di nuove forme di

---

[161] *Ibid.,* pp. 158-9.

realtà o l'azione di nuovi fattori. A questo proposito, tuttavia, va subito osservato che l'interpretazione nel senso del "pensiero economico" rappresenta un ipotesi arbitraria rispetto al semplice comportamento di fatto, che consiste in questo: il procedimento scientifico, nel suo elementare materialismo, e nella sua opposizione essenziale a ogni forma di irrazionale, non accetta nulla senza ragione sufficiente. Mach si richiama a una serie di esempi di questo tipo, che vengono ripresi anche da convenzionalisti come Duhem e altri. In particolare, poi, la teoria dell'economia del pensiero cerca un fondamento nella matematica (dalla quale va del resto fatta discendere, per lo meno rispetto alla sua origine storica), mostrando che P "eleganza" cui il matematico mira sempre nella soluzione dei suoi problemi consiste nel maggior possibile risparmio di mezzi e di operazioni spesi per giungere alla soluzione.

Queste considerazioni rispecchiano in parte fatti reali della ricerca scientifica, che è privo di senso contestare, ed è evidente che nella misura appunto in cui ciò avviene, noi non intendiamo affatto opporci ad esse. Soltanto, questi fatti non hanno nulla in comune con le conclusioni che credono di poterne trarre i sostenitori del principio dell'economia del pensiero. Queste conclusioni si basano sullo scambio tra due questioni diverse: l'una è quella della semplicità e della convenienza di un dato modo di soluzione di un problema concretamente determinato, *sulla base di una teoria già elaborata,* ovvero nel modo più esatto, più semplice e più conveniente allo scopo di formulare o di dimostrare una data teoria; l'altra questione è quella della verità obiettiva della teoria come tale — *e quest'ultima questione* non dipende in alcun modo dalla maggiore o minore complessità del quadro della realtà offerto dalla teoria, dalla facilità e difficoltà di concepirlo, dal suo essere più o meno "gradevole" o a noi "conveniente". La teoria di Copernico è vera, e falsa quella di Tolomeo, non perché la costruzione copernicana è più semplice di quella tolemaica (non si serve dell'ipotesi degli epicicli, ecc.), ma perché rappresenta un rispecchiamento della realtà obiettiva. Copernico sostiene che la Terra gira intorno al Sole, Tolomeo il contrario, e la Terra gira effettivamente intorno al Sole.

Se non intendiamo dire che la teoria della verità dell'empiriocriticismo si appoggia a una vera e propria falsificazione di fatti scientifici, è certo però che essa rappresenta quanto meno un interpretazione insostenibile di questi fatti. La tendenza a interpretare metafisicamente i fatti scientifici si accorda pienamente, d'altronde, con Patteggiamento idealistico-soggettivo fondamentale dell'empiriocriticismo come filosofia. Di fatto, questa tendenza si rivela come lo strumento della polemica soggettivistica contro la teoria della verità obiettiva (e quindi, dell'idealismo contro il materialismo). La funzione

filosofica principale della teoria empiriocriticistica della verità, nella lotta contemporanea tra idealismo e materialismo, è proprio questa.

3. Una variante polacca del principio dell' economia del pensiero.

Tra le diverse opere apparse in Polonia sul principio dell'economia del pensiero desideriamo fermare la nostra analisi sul libro di N. Lubnicki *Il principio economico alla luce della critica epistemologica*.[162] N. Lubnicki non può essere considerato un empiriocriticista ortodosso, e molti elementi del suo sistema testimoniano piuttosto di un orientamento convenzionalistico. Tuttavia il suo lavoro, nonostante questo carattere eclettico, presenta un interesse particolare, perché le conseguenze idealistiche cui conduce di necessità l'erronea, antimaterialistica impostazione della teoria dell'economia del pensiero, vi appaiono in modo più definito e preciso che non nelle opere della stessa rappresentante ortodossa dell'empiriocriticismo polacco, la Kodisowa, o anche in altri lavori pur degni di nota, come lo scritto critico del Metallman.[163] L'eclettismo della sistemazione del Lubnicki, la possibilità di congiungere l'idea dell' “economia del pensiero” con altre dottrine, come il convenzionalismo, e anche un apriorismo di forma kantiana, getta una luce particolare sull'arretratezza, il carattere generico e non scientifico della ''scoperta” di Mach e Avenarius. Il principio dell'economia del pensiero sembra ben “adattabile” non solo all'empiriocriticismo, di cui è il concetto fondamentale, ma anche al convenzionalismo e all'apriorismo: e proprio questa “adattabilità” compromette la sua validità come descrizione obiettiva dei processi del sapere, e mette a nudo il suo carattere filosofico, di concezione idealistica soggettiva.

La premessa della trattazione del Lubnicki è una distinzione tra tre diversi significati del principio economico: un significato ontologico, etico e logico. Il principio ontologico ha carattere obiettivo-asseverativo, e afferma che la natura ha la proprietà di raggiungere i suoi fini con il minor numero possibile dei mezzi più semplici. Nell'etica e nell'estetica il principio economico ha carattere categorico-normativo, al modo dell'imperativo categorico kantiano. (Agisci in modo tale che la massima del tuo agire personale possa essere elevata a principio di una legislazione universale.) In senso logico finalmente il principio ha carattere ipotetico-normativo: per realizzare un valore, si deve procedere in un determinato modo. A quest'ultimo principio il Lubnicki dà la seguente formulazione:

---

[162] N. Lubnicki, *Zasada ekpnomii w swietle krytyki epistemologicznej,* Varsavia, 1934.
[163] J. Metallman, *Zasada ekonomiìi mislenia* [*Il principio dell'economia del pensiero*], Varsavia, 1914.

“Nella sfera teoretica (logica, nel senso stretto della parola) il principio dovrebbe suonare:

a) positivamente: per il raggiungimento del risultato (valore) *x* deve essere impiegato il minimo dei mezzi logici più semplici (ossia: di giudizi *c* operazioni logiche); b) negativamente: per il raggiungimento del risultato (valore) *x* non può essere impiegato più che il minimo dei mezzi logici più semplici.”[164]

Il Lubnicki accoglie solo questo terzo significato, logico, del principio, e giudica inammissibili gli altri due. Con ciò il principio dell'economia del pensiero perde il suo carattere obiettivo, e sembra abbandonata la posizione originaria dell'empiriocriticismo, che considerava il principio dell'economia anche come legge dello sviluppo reale. Questa estensione era facile per Mach, in quanto la realtà veniva ricondotta al complesso delle sensazioni e ciò che valeva per le sensazioni e gli atti dell'esperire valeva quindi anche per il reale. Su questo si basava la possibilità di ridurre tutta la questione a un problema di carattere psicologico. Vedremo però come il Lubnicki non riesca a discostarsi veramente, in realtà, da questa impostazione, ciò che riduce a semplice apparenza il suo rifiuto dell'idealismo soggettivo.

Attribuendo al principio economico un senso esclusivamente metodologico ci siamo molto avvicinati, comunque, a definire il ruolo che esso svolge obiettivamente nella scienza. Così inteso, il principio dovrebbe valere come criterio, non della validità del pensiero, ma della eccellenza di taluni suoi procedimenti di dimostrazione rispetto ad altri. Esso potrebbe esser formulato in questo modo: tra due possibili modi di soluzione di un problema, o due formulazioni di una teoria, o due metodi di prova, va scelto quello che ottiene un risultato conforme a verità con il minimo dei mezzi. È possibile intendere in questo modo la formulazione del Lubnicki che abbiamo citato? Se si, essa sarebbe certo accettabile, ma non avrebbe nulla in comune con l'interpretazione empiriocriticistica, per cui l'economia del pensiero decide della sua validità. Alcuni elementi dell'esposizione del Lubnicki tendono a far credere che l'Autore si muova proprio su questa linea “non-empiriocriticistica”. Egli vede una conferma all'interpretazione logica del principio dell'economia del pensiero in alcuni testi classici, e si richiama tra l'altro alla critica aristotelica dell'idealismo platonico, con la dimostrazione che le forme d'esistenza non possono venire aumentate arbitrariamente. Nello stesso senso sembra poi muoversi il riferimento a Guglielmo d'Occam, e al suo celebre “rasoio”, nella formulazione *”entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem”,* o anche in quella logica *“principia praeter necessita-*

[164] N. Lubnicki, *op. cit.,* p. 23.

tem non sunt multiplicanda. "[165] Nell'uno e nell'altro caso il principio economico significa bensì che non si possono formulare ipotesi o assumere premesse non fondate, ossia tali, cui la realtà obiettiva non ci costringe, ma nient'affatto che noi dobbiamo imporre una certa semplicità alla realtà obiettiva, o che essa sia così costituita perché ciò che in essa accade deve corrispondere alle rappresentazioni "più semplici" che noi ne abbiamo. È chiaro che il significato del principio, qui, è radicalmente diverso da quello che gli è stato attribuito nell'empiriocriticismo. L'apparenza di un interpretazione rigorosamente metodologica sembra confermata soprattutto dal richiamo del Lubnicki alla *regula* newtoniana, che delle cose naturali non si devono ammettere più cause di quante siano *vere* e *sufficienti* a spiegarne l'origine.[166]

Così inteso, il "principio dell'economia del pensiero" apparirebbe ormai senza dubbio come un principio rigorosamente metodologico: quando il nostro pensiero, il nostro giudizio, presenta una serie di cause determinate dei fenomeni, è condizione della *verità* del giudizio (ossia del suo accordo con la realtà obiettiva), che la scelta cada su ciò che presuppone cause *sufficienti,* ossia che le riduce al minimo necessario. Newton sembra distaccarsi consapevolmente da ogni interpretazione soggettivistica della massima da lui formulata e separa nel modo più netto la questione della validità da quella della appropriatezza metodologica del pensiero.

Nonostante tutte queste apparenze, sarebbe completamente falso interpretare la formulazione lubnickiana del principio dell'economia in senso strettamente metodologico. Lo sviluppo dell'argomentazione dell'Autore mostra proprio ora che, nella formulazione logica del principio, egli costringe di nuovo tutto il contenuto soggettivistico, tornando così ad accordarsi, in linea generale, con la tesi empiriocriticistica originaria.

Il commento che Lubnicki fa seguire alla *regula* newtoniana dimostra, a meno che l'Autore non abbia compreso affatto il testo di Newton, o non l'abbia voluto comprendere, che esso viene sforzato senza complimenti in un senso completamente diverso dall'intenzione del filosofo:

Questo principio — scrive il Lubnicki, riferendosi alla citazione newtoniana — non ha perso in nulla di attualità. È sulla sua base che noi diamo la priorità alle teorie di Aristarco e Copernico su quelle di Tolomeo. Il sistema tolemaico non presenta alcuna contraddizione interna: ma l'ipotesi che la Terra sia immobile e che la sfera delle stelle fisse ruoti unitariamente intorno ad essa, rende necessario attribuire al Sole, alla Luna e ai pianeti una serie di

---

[165] *Op. cit.,* p. 80.
[166] *Op. cit.,* p. 90.

moti individuali particolari. Sulla base del sistema eliocentrico, invece, tutti i moti possono essere ridotti a una rotazione sull'asse, e con questo unico principio siamo in grado di spiegare per lo meno tutti i fenomeni astronomici che anche l'altro spiega, e certamente poi molti altri.

Così è delle tre leggi di Keplero: esse non presentano contraddizioni, ma nello sforzo verso la massima unificazione possibile, la meccanica dei corpi celesti viene fondata sulla legge newtoniana della gravità, che raccoglie in unità logica tanto la caduta come l'ascesa dei corpi, i movimenti dei corpi celesti e quelli del mare, dell'ago magnetico, ecc.

In Keplero la spiegazione dei movimenti apparenti del Sole e delle stelle è collegata ancora a idee mistiche e animistiche: era necessario il genio economico di Newton perché la fisica fosse liberata da tutto ciò che è superfluo per la spiegazione scientifica.

Il processo del sapere è accompagnato dall'eliminazione di tutte le esplicazioni non necessarie agli scopi della scienza. Se il Medioevo è caratterizzato dalla stagnazione della conoscenza scientifica, ciò avviene innanzitutto perché ogni nuovo fenomeno viene sempre spiegato come una nuova '*qualitas occulta',* senza che neppure ci si sforzi di collegare queste capacità misteriose in un tutto sistematico. I grandi riformatori della scienza della natura rifiutano tutti i pregiudizi e le fantasticherie di questo genere. Così procede per esempio Torricelli, rigettando l'*horror vacui* e spiegando come il mistico timore del vuoto si spieghi in modo del tutto soddisfacente con l'ipotesi di pressioni determinate. Così procedono, nel campo della geologia e della biologia Lamarck, Lyell, Darwin, superando le rappresentazioni religiose che Cuvier aveva legato alla storia della Terra, della sua flora e della fauna (teoria dei 'periodi della creazione), e formulando la concezione dello sviluppo più semplice, più naturale e quindi più economico.

Nei nostri tempi la biologia è stata teatro della battaglia pro o contro il neo vitalismo: anche la discussione di questa teoria non è che un espressione della tendenza verso la massima possibile economia della spiegazione scientifica. Altrettanto si dica della polemica sullo strutturalismo in psicologia, o della spiegazione mediante i processi inconsci."[167]

Abbiamo citato per intero questo lungo passo perché il lettore possa convincersi da sé della confusione "economica" che il Lubnicki produce, nonostante tutte le sue riserve e definizioni preliminari. L'Autore usa senz'altro il principio economico per la fondazione della verità dei giudizi e non semplicemente per la fondazione dell'appropriatezza metodologica dei loro metodi di

[167] *Op. cit.,* p. 91.

prova: ma un principio, in base al quale la validità del pensiero si identifica con la sua economia, non corrisponde al significato metodologico del principio newtoniano; esso assume, al di là di ogni dubbio, un carattere ontologico, e come tale viene usato dal Lubnicki. Così il primato concesso alla teoria copernicana su quella tolemaica si riduce al fatto che essa, facendo a meno dell'ipotesi degli epicicli, è *più semplice,* risparmia mezzi di spiegazione: di conseguenza, la teoria di Copernico non sarà più vera di quella di Tolomeo perché rispecchia meglio e più fedelmente la realtà obiettiva, ma perché è più semplice. Lo stesso si dica della grande scoperta di Torricelli: il Lubnicki dimentica che Torricelli non si mise affatto a fantasticare se fosse più "economico" spiegare un fatto come l'ascesa dell'acqua in una cannuccia con o senza l'ipotesi *dell'horror vacui,* ma semplicemente ottenne un vuoto in un tubo di mercurio, e con questo *metodo sperimentale* confutò l'ipotesi *dell'horror vacui* e dimostrò che i fenomeni prima spiegati col suo mezzo *devono* essere spiegati con la pressione atmosferica. In seguito, molti altri esperimenti compiuti per indagare su questa pressione diedero un fondamento sempre più solido alla tesi così formulata. Così pure il Lubnicki sembra dimenticare che Darwin non confutò le tesi di Cuvier sulla successione della flora e della fauna terrestre creando una nuova ipotesi più semplice (perché, propriamente, l'ipotesi darwiniana sarebbe "più semplice" di una serie di atti di creazione?), bensì *dimostrando sulla base di materiali empirici, la discendenza di forme viventi attuali da forme già estinte,* servendosi della prassi dell'allevamento per mostrare le leggi dell'evoluzione in generale. Finalmente, il Lubnicki pone sullo stesso piano questa confutazione di teorie false mediante teorie vere con la *generalizzazione* delle leggi di Keplero nella legge newtoniana della gravità. A proposito di queste, ancora, egli non dice che esse corrispondono alla realtà, ma solo che "non sono contraddittorie" e nella geniale scoperta newtoniana di una proprietà così generale della materia come la gravità egli non vede un grande passo avanti sulla via della conoscenza della materia stessa, ma semplicemente uno "strumento di semplificazione" del nostro sistema meccanico. Tutto ciò e possibile soltanto perché, nella concezione del Lubnicki, il principio dell'economia del pensiero ha finito per sostituirsi completamente alla *categoria della verità obiettiva*.

Questa sostituzione, come è evidente, non ha nulla a che fare con la concezione newtoniana del postulato dell'economia, ma è idealismo soggettivo della più bell'acqua. Non appena il problema si riduce esclusivamente all' "economia" e semplicità del pensiero, mettendosi da parte la questione del suo accordo con la realtà obiettiva, cade anche la possibilità di definire una verità obiettiva, e siamo già sul terreno dell'idealismo. Questa impostazione, già fin d'ora, implica la rinuncia a rispondere alla semplice obiezione che sa-

rebbe senza dubbio “più semplice”, per esempio, accettare l'ipotesi che la materia sia costituita da atomi indivisibili, che non quella della complessa struttura dell'atomo, o addirittura la teoria del carattere corpuscolare e ondulatorio della materia fisica. Se, non di meno, la fisica non rifiuta meno decisamente una siffatta “riduzione economica” come falsa, bisogna concludere che in questo come in molti altri casi lo sviluppo della scienza non si svolge sulla linea della “semplificazione economica.”

Le questioni di fronte a cui si arrestano il Lubnicki e tutto quanto l'idealismo soggettivo avevano già da tempo ricevuto risposta nella critica di Lenin all'empiriocriticismo. “Semplice ed economico”, scriveva Lenin, è il pensiero corretto, che rispecchia la realtà obiettiva. Questa semplicità ed economia esprimono la misura in cui quel pensiero, in base alla conoscenza della realtà obiettiva e delle sue leggi, permette di agire nel modo più efficace. Questa è l'impostazione materialistica del problema. Si osservi che il rapporto non è convertibile. Il suo rovesciamento conduce inevitabilmente all'idealismo soggettivo: e la tesi che la semplicità e l' “economia” del pensiero rappresentano il criterio della verità implica già in se stessa la negazione del rapporto obiettivo del pensiero con la realtà, la negazione della verità obiettiva, sposta il centro di gravità del problema nel soggetto, nell'individuo conoscente.

L'idealismo soggettivo di questa impostazione viene alla luce senza possibilità di equivoci nel seguito del libro di Lubnicki. Qui l'Autore unifica l'idealismo soggettivo dell'empiriocriticismo con quello dell'apriorismo kantiano, dando luogo a una formulazione filosofica particolare, anche se non totalmente originale, che pretende all'onore di rappresentare lo sviluppo polacco del principio dell' “economia del pensiero”. Alla fine, però, l'impostazione del Lubnicki riesce a una formulazione dell'economia non come principio o come legge, ma come *postulato*.

Su questo punto il Lubnicki scrive:

“L'indagine di molteplici campi del sapere scientifico e della vita quotidiana ci ha permesso di constatare dovunque tendenze e strutture di natura economica. Giunti al termine di questa ricerca dobbiamo riconoscere che, se non è possibile stabilire l'esistenza di una economia obbiettiva, metafisica, nella natura, è necessario però ammettere l'esistenza di una persistente tendenza economica nei sistemi teoretici e nelle attività pratiche. Il comportamento che abbiamo rilevato può essere descritto in questo modo: *Se il principio dell'economia del pensiero sia una legge reale della natura, ci è ignoto, ma nelle nostre costruzioni concettuali noi consideriamo tutti i suoi svolgimenti come se fossero soggetti alla legge dell'economia. Vediamo che la natura è economica perché abbiamo noi stessi elevato questa economia a tendenza*

costruttiva della nostra coscienza. Nella determinazione di una qualsiasi legge naturale noi ci comportiamo come se la legge semplice, a parità di tutte le altre condizioni, fosse più probabile di quella complicata. Un esempio dei più semplici, dovuto a Poincaré, è quello dell'interpolazione. Tra due punti dati (per ragionamento o sperimentalmente) noi tiriamo una linea continua, il più possibile regolare. Perché non lasciamo che questa linea si interrompa in qualche punto, o corra a zig zag? Forse che questo sarebbe logicamente impossibile? Nient'affatto — ma noi sappiamo che rinunciare a chiudere l'intervallo fra i due punti nel modo più lineare equivale a rinunciare alla possibilità di un elaborazione concettuale dell'intera linea. In altre parole: senza l'applicazione del principio economico la scienza e impossibile… Vediamo qui che il principio dell'economia ha un importanza generale; esso rappresenta un esigenza il cui rifiuto equivale alla rinuncia a qualsiasi sapere."[168]

Con ciò il principio dell'economia viene spiegato sulla base di un apriorismo di forma kantiana. Lubnicki fornisce qui la conclusione del sistema che ancora mancava nelle concezioni di Mach e Avenarius. Del "kantismo rovesciato" di questi ultimi Wundt aveva già parlato da molto tempo, come i nostri lettori hanno potuto vedere, nei paragrafi precedenti, dai testi citati nel *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin. Mach e Avenarius però non avevano sviluppato chiaramente questo punto: Lubnicki è molto più aperto. Secondo lui il principio economico viene introdotto nella scienza perché è una "tendenza costruttiva" del nostro spirito, e la scienza è una costruzione di questo; della realtà, invece non possiamo dir nulla. È degno di nota il fatto che qui sono già riuniti tutti gli elementi essenziali: sia il "principio economico" dell'empiriocriticismo, che l'apriorismo kantiano e l'agnosticismo, pure di derivazione kantiana: anche se solo in forma eclettica, il libro del Lubnicki riesce a sfruttare tutta quanta la tematica dell'idealismo soggettivo. Nulla è rimasto fuori dalla sua sistemazione.

Quasi a evitare ogni dubbio su questo punto, il Lubnicki introduce in seguito ancora un argomento, che sembrava fosse dimenticato — la teoria, cara ai filosofi dell'immanenza, del "sentimento di soddisfazione" che sarebbe connesso alla realizzazione del principio economico:

"Vi è ora un fatto, a divenir consapevoli del quale ci hanno preparato i precedenti capitoli, e che deve esser messo in risalto con la massima decisione. Sebbene l'economia non sia, come abbiamo potuto vedere a suo luogo, una caratteristica ontologica dei fenomeni naturali, essa è però un postulato di ogni teoria e di ogni attività vitale, sia fisica che psichica, e su questa base deve essere spiegato il suo carattere ipotetico-normativo. Senza economia

---

[168] *Op. cit.,* pp. 115-6. (Corsivo nostro, A. S.)

non vi è scienza, ossia nessun valido sistema concettuale, così come non vi è nessuna valida attività. Di quest'ultimo aspetto si suole dire comunemente *'le jeu n'en vaut pas la chandelle.'*

Tra due sistemi teorici noi scegliamo quello che realizza i nostri scopi nel modo più economico; tra due comportamenti, quello che è più economico dal punto di vista in questione. *La tendenza all'economia… è insita nella natura dello spirito umano — occorre ammettere questo fatto in tutta la sua portata. Ancora di più*: *e senz'altro possibile mostrare che un attività economica provoca un sentimento di soddisfazione, e una meno economica, di insoddisfazione.*

Tale è la natura della cosa. Perché però sia così, perché *esista la tendenza che si esprime nel postulato dell'economia,* perché l'economia sia per noi un valore, e perfino un valore emotivo, tutto ciò è una domanda cui non possiamo rispondere; la possibilità di una risposta va al di là dei limiti della conoscenza umana, e tutto ciò che vien detto su questo tema è metafisica e filosofia non critica."[169]

Per quanto riguarda l'ultima domanda, potremmo forse aiutare il prof. Lubnicki a trovare una risposta, riferendogli in tutta segretezza quello che egli stesso ci ha detto poche righe più sopra: che cioè l'aspirazione all'economia è una "tendenza costruttiva" del nostro spirito, che essa è "insita nella natura dello spirito umano" — in una parola: che è data a priori. Che questa poi sia metafisica non vogliamo contestare, ma nello stesso tempo bisogna ben dire che essa è la metafisica del nostro Autore.

Non si tratta tanto di mettere in luce qualche svista o minore contraddizione della posizione teoretica del Lubnicki, quanto del fatto che il punto di vista del soggettivismo, dell'apriorismo soggettivistico, è accolto ormai apertamente in questi passi, dove esso per di più si ricollega all'argomento psicologico del sentimento di soddisfazione e di dispiacere che sarebbe collegato alla realizzazione e alla negligenza del principio dell'economia. Sarebbe solo interessante sapere come il Lubnicki risponderebbe alla vecchia obiezione dell'idealista Volkelt[170] che la "semplicità" non è solo una misura non oggettiva del valore di una teoria, ma neppure una misura intersoggettiva, poiché ciò che è più semplice per l'uno è complicato per l'altro; se poi alla "semplicità" fosse collegata una "piacevolezza", si troverebbe che per l'uno è piacevole qualcosa di spiacevole per l'altro, e viceversa. Un segno tanto relativizzato del valore di una teoria come il procurare o non procurare un "sentimento di soddisfazione" non avrebbe alcun significato scientifico, a dispetto delle as-

---

[169] *Op. cit.,* pp. 116-7. (Corsivo nostro, A. S.)
[170] V. nota [52].

sicurazioni del nostro Autore, che nessuna attività scientifica è possibile senza questo principio soggettivistico.

Se il Lubnicki si è sforzato di mettere in secondo piano l'elemento soggettivistico della sua impostazione e di conservare una forma scientifica, i suoi sforzi sono finalmente resi vani dalla ripresa, al termine del suo lavoro, della teoria machiana della materia come "simbolo economico delle sensazioni", che svela senza più equivoci il carattere idealistico-soggettivo e antimaterialistico di tutta la sua dottrina.

Hume — scrive il Lubnicki — ha dimostrato l'inconsistenza del concetto tradizionale di sostanza. Ma questa dimostrazione non basta, occorre trovare anche il carattere economico di questo concetto. Ciò e proprio quello che hanno fatto gli empiriocriticisti e i neopositivisti. L espressione sostanza" (come Mach, anche Lubnicki evita accuratamente il termine di "materia") ha funzione economica:

... sebbene noi non abbiamo alcun diritto di supporre un 'qualcosa' ipotetico cui questa espressione sembra rimandare, tuttavia il concetto e l'espressione sostanza' ('cosa', 'corpo') svolgono una precisa funzione economica nell'esperienza quotidiana come in quella scientifica.

Non si può dimenticare, infatti, *che questi concetti ed espressioni sono abbreviazioni concettuali di un gruppo di fatti fisici e psichici che stanno in un rapporto reciproco ininterrotto...*

Come osservava il prof. Twardowski nella sua prolusione al 25° giubileo della Società Filosofica a Leopoli, molti concetti 'metafisici' nell'intenzione dei loro creatori hanno conservato, con il crescente sviluppo della scienza, il loro diritto di cittadinanza. Egli portava qui gli esempi del concetto dell'atomo di Democrito, e del concetto leibniziano degli stati psichici inconsci; ma altrettanto possiamo dire dei concetti della 'forza' e della 'sostanza.'

La scienza si serve del concetto di sostanza in un senso esclusivamente metodologico, spinta dal principio critico e da considerazioni economiche... L'uso del concetto di 'sostanza' in senso scientifico dà luogo così al modo di operare economico, con il collegamento di tratti caratteristici e gruppi di fenomeni, e lo scienziato che pensa in modo critico è in grado di sostituire in ogni momento l'abbreviazione 'sostanzialistica' con il concetto della relativa connessione."[171]

A questo punto l'accento idealistico è inconfondibile. Scompare la materia come realtà obiettiva, e subentra al suo posto l' "abbreviazione concettuale

---

[171] *Op. cit.,* pp. 128-9. (Corsivo nostro, A. S.)

di un gruppo di fatti fisici e psichici", ossia il "simbolo del complesso di sensazioni" di Mach.

Basandosi sul principio dell'economia del pensiero il Lubnicki dà una interpretazione soggettivistica non solo del concetto di "sostanza", ma anche di quelli di "forza", "causa", ecc. Essi si dimostrano come altrettante categorie soggettive della conoscenza, e il principio economico risulta ormai il fondamento di tutta la nostra visione del mondo.

"Si dimostra così che la conoscibilità del mondo, la possibilità dell'induzione, la determinabilità degli eventi e finalmente l'unità dell'esperienza, sono tutti postulati di ogni conoscenza scientifica, e chi non li ammettesse parlerebbe frasi prive di senso nel sistema di qualunque scienza, perché di necessità presupporrebbe fin dal principio, nei suoi enunciati, ciò che vuol negare. Ma tutti questi postulati derivano dal postulato supremo dell'economia: il 'principio del massimo' esige che tutti i fatti d'esperienza possano essere collegati fra loro in una catena valida e univoca, e il 'principio del minimo' esige l'accoglimento della molteplicità empirica nell'unità della fondazione sistematica. *Il postulato dell'economia sta così a fondamento di ogni conoscenza, tanto individuale che universale.*"[172]

Sappiamo dunque: da un lato, che il principio soggettivo dell'economia del pensiero è a fondamento di ogni conoscenza; dall'altro, questo principio è un *postulato,* e ciò ne definisce il carattere soggettivistico, perché esso non rappresenta, come tale, un qualche rispecchiamento della realtà obiettiva e delle sue leggi (queste sono, come per Kant, "inconoscibili"). Il postulato economico rappresenta una norma che il nostro spirito introduce nella realtà — una "tendenza costruttiva" dello spirito, che sola rende possibile qualunque sapere intorno al mondo.

"*Il postulato, come si è visto, non è stabilito perché vi corrisponda una qualche immutabile realtà, ma perché si mira al raggiungimento di un fine determinato, la cui realizzazione è impossibile senza che si siano stabiliti, in via preliminare, determinati rapporti. Un sistema filosofico che si fonda su postulati e non sull'accertamento di obiettive connessioni di eventi non può, conseguentemente, elevare alcuna pretesa di verità ontologica* [leggi: verità obiettiva], *e in generale, a una verità assoluta, sia pure nell'ambito della conoscenza 'fenomenica'...*

Tutti gli elementi teorici e pratici che abbiamo preso in esame ci spingono a ritenere che la filosofia scientifica debba essere edificata sulla base del principio economico, nel senso che abbiamo definito. Poiché essa è ancora lonta-

---

[172] *Ibid.,* p. 131. (Corsivo nostro, A. S.)

na dall'aver raggiunto i suoi scopi, il cammino da percorrere è ancora assai lungo. Su questo cammino incontreremo certamente degli scogli che ostacoleranno la sua realizzazione, e converrà allora rifarsi al principio negativo dell'economia, giacché solo la critica e l'eliminazione delle ipotesi metafisiche possono far si che le operazioni non-economiche dell'ipostasi e dell'assolutizzazione vengano evitate in modo definitivo, che tutti i problemi apparenti vengano finalmente rivelati per quello che sono, e che si elimini la divisione sanzionata dalla prodigalità del dualismo e fonte di tanti errori, tra sfere, conoscenze e fenomeni separati da una filosofia che *non comprende la necessità di unificare l'intera esperienza nell'unità economica del sistema.*"[173]

Così siamo arrivati alla fine. Lubnicki ha detto finalmente quello cui tutte le sue considerazioni dovevano condurre. Il sistema filosofico — come tutto quanto il nostro sapere — non può pretendere a verità obiettiva, è una formazione soggettiva: i postulati su cui si fonda, infatti, non corrispondono a una realtà obiettiva, ma sono creazioni del nostro spirito. In vista di questa situazione, l'esigenza di "unificare la totalità dell'esperienza nell'unità economica del sistema", e l'appello contro la "dissipazione" dualistica assumono un senso ben definito. La "filosofia scientifica" deve essere edificata sulla base di postulati soggettivi, e l'idealismo soggettivo fornirà il terreno per questa unificazione del sapere.

Questo è l'essenziale della filosofia del Lubnicki, la variante polacca della teoria della verità come economia del pensiero. La concezione lubnickiana dell'economia del pensiero come postulato, in cui si unificano il soggettivismo empiriocriticistico e l'apriorismo kantiano, ci dà una figura tipica del moderno idealismo soggettivo. Ma, concepita l'economia in questo modo, il Lubnicki non riesce più a far valere la funzione metodologica del principio economico, cui ricorriamo ogni volta che compiamo una scelta fra diversi procedimenti di soluzione di un problema o fra diverse formulazioni concettuali nell'ambito di una teoria obiettivamente vera. Il risultato è un insolita commistione del principio economico come postulato metodologico della semplificazione dei processi dimostrativi, del simbolismo, delle diverse possibilità espressive proprie della formulazione concettuale, col principio dell'economia del pensiero come criterio della verità e categoria a priori, che la nostra coscienza impone all'ignota realtà — un principio idealistico, antiscientifico, reazionario.

---

[173] *Ibid.,* p. 133. (Corsivo nostro, A. S.)

CAPITOLO SESTO: CONVENZIONALISMO — CRITICA DELLA CONCEZIONE DELLA VERITÀ COME ACCORDO CON LA STIPULAZIONE.

1. Osservazioni introduttive.

Il rifiuto della teoria della verità obiettiva conduce inevitabilmente, o allo scetticismo, o ad una delle varie forme dell'idealismo soggettivo.

Un idealista — un filosofo o un pensatore che si oppone al materialismo — non può accettare la teoria della verità obiettiva: ma altrettanto inaccettabili si rivelano le conseguenze scettiche di questo rifiuto — almeno per coloro che si sforzano di conservare la forma dell'atteggiamento scientifico. Resta l'altra via: la conciliazione, più o meno apparente, della possibilità del sapere con l'estremo soggettivismo e relativismo. Il convenzionalismo è una delle teorie che seguono questa via: esso cerca di fondare la possibilità della scienza sul terreno di convenzioni liberamente stipulate. Si delinea in questo modo una nuova posizione rigidamente soggettivistica.

Questo particolare significato del convenzionalismo, come tentativo di trovare una via di uscita tra materialismo e scetticismo, non viene sempre chiaramente percepito. La maggior parte degli autori convenzionalisti cerca piuttosto di presentare in modo diverso la propria filosofia: salvo il caso di alcuni idealisti conseguenti, è raro che si giunga a prendere posizione sul senso filosofico della costruzione convenzionalistica. Uno di questi pochi casi è quello di Walter del-Negro, che, in un breve capitolo del suo saggio *Zum Wahrheitsproblem,* dedicato a *Il convenzionalismo come teoria assoluta della verità*,"[174] scrive:

"Gettando uno sguardo di insieme sui risultati raggiunti finora, vediamo che, con il fallimento della teoria dell'adeguazione come di quella dell'evidenza, si presenta imminente il pericolo del misticismo da un lato, e dall'altro, dello scetticismo. L'uno e l'altro minacciano in egual misura i fondamenti di ogni sapere scientifico: se il primo è assenza di critica, e rap- presenta dunque un atteggiamento prescientifico, il secondo è ipercritica, nata dall'auto disgregazione della scienza, e tende anche troppo facilmente a rovesciarsi di nuovo nel misticismo. La situazione attuale della filosofia è caratterizzata, in gran parte, precisamente da questi due pericoli.

A noi sembra però che vi sia una via di uscita da questo dilemma: essa consiste nel non considerare più i primi presupposti del sapere come qualcosa di dato, e nel definirli invece convenzionalmente. Ciò che è ormai normale per i

---

[174] Walter del-Negro, *Zum Wahrheitsproblem [Sul problema della verità],"*Kantstudien", 30, 1925, *Der Konventionalismus als Absoluttheorie der Wahrheit.*

presupposti assiomatici della geometria, dopo la costruzione dei sistemi non-euclidei, e che si è tentato anche nella fisica di Poincaré e di Dingler, va dunque esteso anche alla fondazione ultima del sapere in generale."[175]

Dopo questa dichiarazione di principio l'Autore sembra trovarsi a disagio di fronte a possibili obiezioni, e cerca di prevenirle con una spiegazione che mette a nudo ancor più di prima, come avviene spesso in questi casi, i fondamenti idealistici della sua posizione:

"Qui conviene respingere espressamente l'idea che la determinazione convenzionale della verità si identifichi con l'arbitrio soggettivo; basterà richiamarci ancora una volta alla regola di definizione secondo cui, in tutti i casi in cui non si devono costruire concetti completamente nuovi, non si deve deviare inutilmente dal materiale concettuale già esistente Questo elimina abbastanza la possibilità dell'arbitrio.

Quanto poi alla possibile obiezione che la determinazione convenzionale della verità non potrebbe garantire la comprensione della realtà, va detto che questa obiezione può nascere soltanto dal completo fraintendimento dell'intera questione. Se la verità non viene più definita in base al concetto di adeguazione con la realtà, ma mediante la stipulazione convenzionale, essa non ha più bisogno di ancorarsi ad un inesperibile trans-soggettività: il giudizio vero non è più la riproduzione di una realtà primaria, al contrario, la realtà appare come un concetto riflesso riferito alla definizione della verità. Ogni volta che è dato un giudizio di contenuto esistenziale conforme alla definizione della verità, il dubbio se l'oggetto affermato esista anche realmente non ha più senso: che esso esista, è precisamente il senso del giudizio, ed esistere realmente significa precisamente essere oggetto di un siffatto giudizio."[176]

La posizione filosofica del convenzionalismo si presenta qui in tutta la sua chiarezza. Per superare le obiezioni dello scetticismo pur rifiutando decisamente ogni concezione materialistica, si cerca un fondamento nel soggettivismo più rigoroso, con l'affermazione che la verità ha il suo fondamento nella convenzione. La convenzione non può essere che qualcosa di arbitrario e soggettivo: e il tentativo di difendere il convenzionalismo da questa critica si rivela, in realtà, come la conferma più rigida di tutte le sue implicazioni. La contro obiezione dell'autore sfocia infatti nella constatazione esplicita che, lungi dall'essere il giudizio vero un rispecchiamento della realtà, la realtà, al contrario, è una creazione del nostro giudizio: tale è il senso dello sganciamento della convenzione da una realtà "trans soggettiva", e della sua dipen-

---

[175] *Op. cit.,* p. 128.
[176] *Ibid.*

denza esclusiva da altre convenzioni attraverso le regole di definizione: la convenzione è dunque, in ultima analisi, *stipulazione arbitraria.*

Le tendenze soggettivistiche della filosofia borghese trovano nel convenzionalismo una formulazione assai più coerente che nell'empiriocriticismo; nello stesso tempo, è più facile mascherare queste tendenze, sulla base del convenzionalismo, dietro la veste dell'analisi linguistica, dello studio semantico, ecc. Gli empiriocriticisti ricorrevano ancora a soluzioni eclettiche, e, tanto in Mach che in Avenarius, l'idealismo soggettivo si trova ancora collegato a tesi materialistiche: il convenzionalismo supera definitivamente tutte queste "incoerenze", e si libera dalle ultime tracce dell'ammissione di una realtà "trans-soggettiva". Esso rappresenta così, rispetto all'empiriocriticismo, una nuova fase dello sviluppo soggettivistico della filosofia borghese.

Lo sviluppo del convenzionalismo ha un precedente molto importante nella filosofia di Émile Boutroux, le cui opere *La contingence des lois de la nature* (1784) e *L'idée de la loi naturelle* (1875) gettarono le basi del c.d. *contingentismo,* cui si ricollegano Poincaré, e indirettamente Pierre Duhem e Eduard Le Roy. Questi ultimi tre rappresentano già il convenzionalismo: Boutroux fu, in effetti, soltanto un precursore. A lui è dovuta l'idea che la scienza *non* scopre rapporti necessari, e, oltre a ciò, che essa si suddivide in una serie di settori indipendenti fra di loro e non soggetti a leggi generali comuni. Da ciò Boutroux deriva la conclusione che i fenomeni non sono connessi tra loro da rapporti necessari: questa è l'idea fondamentale che trova espressione nel nome della sua filosofia — "contingentismo", da contingenza, o assenza di necessità. Le leggi scientifiche hanno carattere ipotetico e sono solo approssimativamente suscettibili di controllo, perché dipendono dall'intelletto umano che le costruisce. Qui sta il germe del soggettivismo, che trovò poi pieno sviluppo nel convenzionalismo. Boutroux non giunse ad una decisione conseguente su questo punto, ed affermò che i concetti scientifici, anche come costruzione dell'intelletto umano, hanno tuttavia un fondamento nelle cose, e non sono arbitrari: ma nello stesso tempo, la limitazione del significato della scienza e delle sue leggi si accompagna, già in Boutroux Stesso, alla restituzione in pari dignità delle rappresentazioni religiose.! Questo era anche il senso specifico della sua limitazione della necessità a vantaggio della "libertà". Nel convenzionalismo il momento | fideistico si sviluppa pienamente più tardi, in teorici della conoscenza scientifica dello stampo di Duhem e Le Roy.

In questo modo la "critica della scienza" e il contingentismo di Boutroux apersero la via per cui si sviluppò il convenzionalismo — una via, che conduceva al soggettivismo, all'irrazionalismo e alla religione. Al contingenti-

smo si ricollega, oltre al convenzionalismo francese, l'intuizionismo di Bergson, che fu scolaro di Boutroux.[53]

Boutroux non fu un soggettivista conseguente: da ciò le molte aggiunte, note e precisazioni che troviamo nelle sue pagine. Henri Poincaré, che fu amico di Boutroux e rimase sempre sotto la sua influenza, fece un passo avanti, e gettò le basi del convenzionalismo vero e proprio. Ma anch'egli, sotto l'influsso della sua coscienza di scienziato, limitò esteriormente il suo soggettivismo, e assunse spesso h posizioni incerte. Come corrente idealistico-soggettiva pienamente sviluppata il convenzionalismo si definisce con Duhem e Le Roy, e in loro si congiunge anche il fideismo. Una variante tedesca del convenzionalismo è il volontarismo di Dingler. Una nuova tappa dello sviluppo del convenzionalismo, in forme semantiche e sfociando ormai nel neopositivismo, fu quella rappresentata in Polonia dal "convenzionalismo radicale" di K. Ajdukiewicz: è questo che qui soprattutto ci interessa, ma l'analisi e la critica delle teorie dell'Ajdukiewicz esigono una critica almeno schematica delle concezioni dei suoi predecessori.

2. Henri Poincaré.

Henri Poincaré fu matematico e scienziato. Fu anche filosofo. Le sue concezioni filosofiche sono esposte nelle opere *La scienza e l'ipotesi, Il valore della scienza,* e *Scienza e metodo*,[177] che diedero un volto alla dottrina del convenzionalismo, e grande impulso alla sua diffusione. Poincaré non sviluppò il suo punto di vista fino alle ultime conseguenze, poiché non aveva lo spirito della costruzione sistematica: questo compito rimase riservato ai suoi discepoli e continuatori Le Roy e Duhem.

In confronto a Boutroux Poincaré compie un passo avanti sulla via del soggettivismo. Egli nega il carattere obiettivo delle leggi scientifiche — l'esistenza di una realtà obiettiva. Ma nello stesso tempo, lo scienziato fa valere in lui i suoi diritti, e non gli permette di passare direttamente al soggettivismo. Questa indecisione, la mancanza di coerenza rispetto al punto di vista soggettivistico, sono comprensibili a sufficienza per il Poincaré scienziato, sebbene l'ondeggiamento che ne deriva e che porta tutti i segni dell'eclettismo e della mancanza di franchezza, sia più eloquente di un intero volume sul Poincaré filosofo. L'opera del Poincaré, il suo convenzionalismo "con riserve", appare così come un frutto caratteristico della filosofia borghese in decadenza.

Poincaré è il primo a formulare la tesi che le leggi della scienza poggiano su una stipulazione — sulla convenzione. Considerare le leggi scientifiche come

---

[177] *La Science et l'hypothèse,* 1902*; La valeur de la Science,* 1905*; Science et Méthode,*1909.

convenzioni significa ovviamente negare il loro carattere sperimentale. Poincaré sviluppa le sue riflessioni muovendo da un analisi degli assiomi matematici: egli respinge tanto la concezione che li fa risalire all'esperienza, quanto quella per cui essi sono dati a priori, e formula chiaramente questa tesi: gli assiomi matematici sono fondati su una convenzione, e quindi non sono né veri né falsi nel senso della definizione classica della verità.

"*Gli assiomi non sono dunque né giudizi sintetici a priori né fatti sperimentali*: *sono convenzioni.* La nostra scelta fra tutte le convenzioni possibili è guidata da fatti sperimentali, ma essa resta libera ed è limitata solo dalla necessità di evitare ogni contraddizione. In tal modo i postulati possono rimanere rigorosamente veri, anche quando le leggi sperimentali, che ne hanno suggerita l'adozione, sono, approssimative. In altri termini, gli *assiomi della geometria* (non parlo di quelli dell'aritmetica) *sono semplici definizioni mascherate.* Che si deve quindi pensare della questione circa la verità della geometria [euclidea]? Essa non ha alcun senso. Sarebbe come domandare se il sistema metrico sia vero e false le antiche misure, se siano vere le coordinate cartesiane, e false quelle polari. Una geometria non può essere più vera di un altra: essa può essere soltanto più *comoda.*"[178]

Qui abbiamo uno schema chiaro del punto di vista convenzionalistico. Gli assiomi della geometria sono stipulazioni fondate su un accordo convenzionale. La scelta di queste stipulazioni è libera. Vi è una riserva: che questa scelta è guidata dai fatti sperimentali. Ma essa non muta il punto di vista idealistico-soggettivo della concezione, tanto più che, come si vedrà più avanti, Poincaré concepisce l' "esperienza" in senso idealistico. Di conseguenza, gli assiomi geometrici non sono né veri né falsi, ma soltanto comodi. La tesi del carattere convenzionale delle leggi scientifiche si ricollega così a quella della loro convenienza o comodità, nel senso della semplicità: valido, in questo quadro, è un enunciato conforme alle convenzioni, o, in particolare, al postulato della comodità.

Tutto ciò è puro soggettivismo. Sviluppando coerentemente fino in fondo questo punto di vista, si dovrebbe giungere alla conclusione che la scienza non è se non una somma di convenzioni, qualcosa di arbitrario e, dunque, dotato di carattere esclusivamente soggettivo. Ma proprio qui, dove si tratterebbe di tirare le conseguenze della sua impostazione, l'Autore sembra trovarsi in imbarazzo, quasi che lo scienziato Poincaré si sentisse improvvisamente "rimproverato" dalla sua conoscenza scientifica, e comincia a far marcia indietro. (Certo, la posizione assunta non viene abbandonata che in apparenza). Si moltiplicano ora le chiarificazioni e le riserve, una gran quantità

---

[178] Henri Poincaré, *La scienza e l'ipotesi,* Firenze, 1950 (traduzione di F. Albergamo), pp. 58-9.

di parole è dedicata all'incerta opposizione contro il convenzionalismo estremo di Le Roy. Ma quando lo scienziato, condotto dalla logica delle sue argomentazioni, è quasi giunto al riconoscimento della teoria della verità obiettiva, l'idealista interviene di nuovo, e svuota di significato con una postilla tutto ciò che lo scienziato ha costruito. Fuor di metafora, bisogna dire che le argomentazioni di Poincaré contro Le Roy peccano contro tutti i precetti della chiarezza e della coerenza: dopo ogni passo avanti egli fa due passi indietro — e quella che ci si offre è davvero l'immagine di un "idealismo che si vergogna", e tenta in tutti i modi possibili di mascherare la vera portata delle sue tesi. Non per questo, naturalmente, esso cessa di essere quello che è: idealismo.

L'impostazione del convenzionalismo conseguente, che vede nella scienza una creazione arbitraria dello spirito, vien chiamata da Poincaré *nominalismo*. Il termine non è particolarmente felice: l'analogia col nominalismo medioevale, che contestava la realtà degli universali, è visibilmente zoppa. Per i nominalisti si trattava di negare gli universali come forme di esistenza: la loro polemica era rivolta contro una forma ben determinata di idealismo obiettivo. Il "nominalismo" di Le Roy, invece, è la negazione dell'esistenza della realtà obiettiva e del carattere oggettivo della conoscenza, e la punta della sua polemica è diretta contro il materialismo. Leggendo le argomentazioni di Poincaré contro il nominalismo conviene tener presente questo elemento ingannevole della sua terminologia: quanto al contenuto della polemica, essa non riesce a dare l'impressione che la concezione delle leggi scientifiche come creazioni arbitrarie dello spirito — e quindi il soggettivismo più radicale — non sia il punto d'approdo inevitabile dell'impostazione convenzionalistica.

Nel passo che abbiamo citato, Poincaré stabilisce che gli assiomi della geometria hanno carattere convenzionale, e sono propriamente delle definizioni. La definizione viene intesa qui come fissazione linguistica di significati di parole: essa è essenzialmente arbitraria e indipendente dall'esperienza; non è passibile quindi di confutazione empirica, e per questo è sicura e stabile. (Con questa concezione della definizione Poincaré prepara il terreno per quello che sarà il convenzionalismo radicale.) Ma un siffatto punto di vista è gravido di conseguenze soggettivistiche, la cui esplicazione chiara e aperta desta i timori del Poincaré scienziato. Egli cerca dunque di dimostrare che la libertà della convenzione non è arbitrio, e di separare per questa via il convenzionalismo dalle sue conseguenze soggettivistiche.

"Taluni sono stati colpiti dal carattere di libera convenzione, riconosciuto a certi principi fondamentali delle scienze. Essi hanno voluto generalizzare troppo, e nello stesso tempo hanno dimenticato che la libertà non è l'arbi-

trio. Sono così pervenuti a ciò che si chiama *nominalismo*. Si sono domandati se lo scienziato non sia vittima delle sue definizioni e se il mondo che egli crede scoprire non sia semplicemente creato dal suo capriccio… In tali condizioni la scienza sarebbe certa, ma priva di valore.

Se fosse così la scienza sarebbe impotente. Ora, noi la vediamo di continuo agire sotto i nostri occhi. Ciò non sarebbe possibile se essa non ci facesse conoscere qualcosa della realtà. Quello però che essa può accogliere, non sono le cose stesse, come credono gli ingenui dogmatici, bensì soltanto i rapporti tra le cose; all'infuori di questi rapporti, non vi è alcuna realtà conoscibile."[179]

La frase che abbiamo sottolineato è ben caratteristica. In essa trova espressione l'idea assai vera che la prassi è il criterio della verità, e che questo criterio parla per il carattere obiettivo della nostra conoscenza. D'altra parte, questa riflessione è un corpo estraneo nel sistema soggettivistico del convenzionalismo: essa esprime semplicemente il buon senso comune dello scienziato, che soltanto si ritrae dalle conseguenze soggettivistiche della sua stessa filosofia. E tuttavia, anche se subito dopo il Poincaré aggiunge una spiegazione di sapore agnostico, tutto il passo rimane a testimoniare una tendenza a scivolare, per dir così, verso la concezione della verità obiettiva.

Poincaré appoggia queste considerazioni sulla differenza tra libertà e arbitrio, in cui la sua filosofia dà un eco del punto di vista scientifico, a un analisi dei principi della geometria e della meccanica. I primi principi della geometria non ci sono imposti da una necessità logica: l'esempio di Lobacevsckij ha dimostrato la possibilità di costruire sistemi geometrici non contraddittori e diversi da quello di Euclide. Ma questi principi non hanno neppure un fondamento dell'esperienza: essi sono dunque stipulazioni convenzionali — ma non arbitrarie. Se ci si portasse in un mondo diverso, dovremmo cambiare anche le relative convenzioni. Lo stesso si dica dei principi della meccanica.

È a questo punto che si mostra l'incertezza filosofica di Poincaré. Può sembrare ormai che, rifiutando le conseguenze soggettivistiche della teoria della convenzione, egli voglia formulare, seppure in modo non coerente, una teoria obiettiva della verità, e faccia dunque qualche concessione al materialismo. Ma, proprio come prima si era fermato di fronte allo sviluppo conseguente del suo stesso soggettivismo, così ora lo spaventano le conseguenze di questa formulazione, pur così annacquata, che lo condurrebbe sul terreno della verità obiettiva; le riserve che egli esprime immediatamente a questo riguardo lasciano intendere quanto egli sia lontano dalla concezione obiettiva, e quanto la realtà obiettiva, la cui eco ritorna sempre nelle opere di Poincaré, non sia per lui obiettiva affatto. Al contrario, Poincaré è veramente

---

[179] *Ibid.,* pp.6-7. (Corsivo nostro, A. S.)

idealista, e propriamente idealista soggettivo: soltanto, ne arrossisce un poco, e non vorrebbe chiamare le cose col loro nome. Ma qualunque sia il nome che l'idealismo vuol prendere, esso resta sempre idealismo e nulla più — e le dotte divagazioni di Poincaré servono ottimamente a convincercene.

Il passo che segue è un tipico esempio della "danza eclettica" che corre lungo le opere del Poincaré, là, dove egli sembra "neutralizzare" ogni passo a destra con un occhiata a sinistra, rimanendo tuttavia di fatto, e abbastanza chiaramente, alla destra. Qui egli tenta di delimitare la sua posizione da quella del convenzionalismo estremo, per poi restare tanto più solidamente sul terreno di quest'ultimo:

"Alcuni hanno esagerato l'ufficio della convenzione nella scienza; essi sono arrivati a dire che la legge ed il fatto scientifico stesso sono creati dallo scienziato. È questo un andar troppo lontano sulla via del nominalismo. No, le leggi scientifiche non sono creazioni artificiali, *non abbiamo alcuna ragione di considerarle contingenti, benché ci sia impossibile dimostrare che non lo sono.*

Questa armonia che l'intelligenza umana crede scoprire nella natura esiste al di fuori dell'intelligenza stessa? *No, senza dubbio*: *una realtà completamente indipendente dallo spirito che la concepisca, la veda o la senta, è un impossibilità. Un mondo esterno come questo, anche se esistesse, ci sarebbe sempre inaccessibile.* Ma ciò che noi chiamiamo realtà obiettiva è, in ultima analisi, ciò che è comune a più esseri pensanti, e potrebbe esser comune a tutti; questa parte comune, come vedremo, non può essere che l'armonia espressa dalle leggi matematiche. Questa armonia è la sola realtà obiettiva, la sola verità che possiamo attingere…"[180]

Si comincia dopo con lo stabilire che le leggi non sono creazioni artificiali, sebbene con la cauta restrizione, che è impossibile provarlo. (Si deve dire che ci crediamo soltanto?) Se dunque le leggi scientifiche non sono creazioni artificiali, ossia, non sono creazioni arbitrarie dell'intelletto, non bisognerà attribuir loro un carattere obiettivo — non rispecchiano esse forse la realtà obiettiva? Il nostro filosofo rabbrividisce solo a sentirne parlare: una realtà indipendente dalla coscienza è "impossibile", o quanto meno del tutto "inconoscibile". Con ciò il problema è risolto definitivamente nel senso dell'*idealismo soggettivo.* Come si vede, Poincaré parla di "realtà obiettiva" e intende esperienze soggettive comuni agli esseri pensanti, un "armonia espressa dalle leggi matematiche". Qui, finalmente, la questione si chiarisce: il sospetto di eclettismo sarebbe ingiusto nei confronti di Poincaré! Egli non è un eclettico, ma proprio un buon idealista soggettivo — soltanto, con una certa sottigliez-

[180] Henri Poincaré, *Il valore della scienza,* Firenze, 1947. (Traduzione di F. Albergamo), pp. 29-30. (Corsivo nostro, A. S.)

za, e perciò vuol complicare le cose per i suoi critici servendosi di una terminologia alquanto ingannevole. Ma quando quest'astuzia potrebbe dar luogo a malintesi, o far si che Poincaré venisse incolpato di concessioni al materialismo, egli è pronto a chiarire ogni cosa, dimostrando che non vi è alcuna "realtà" al di fuori della coscienza — che la "realtà" è semplicemente armonia, creata dall'intelletto conoscitivo.

Tutto ciò risulta particolarmente dal capitolo sull' "Oggettività della scienza", nel *Valore della scienza,* dove Poincaré spiega ciò che egli intende per obiettività in modo sufficiente a dissipare i dubbi sollevati dalle sue espressioni più incerte.

Alla domanda: Che cosa si intende per obiettività? — Poincaré risponde che l'obiettività è fondata nella totalità delle nostre sensazioni e nella loro reciproca "trasposizione". Poiché anzi non vi è obiettività senza "trasposizione", l'obiettività scientifica va ricondotta alle relazioni tra sensazioni:

"Facendo delle riserve su questa proposizione paradossale, dobbiamo non di meno ammettere… che le *relazioni* tra le sensazioni soltanto possono avere un valore obiettivo…

Dire che la scienza non può avere valore obiettivo perché essa ci fa conoscere solo rapporti, è ragionare alla rovescia, perché precisamente solo i rapporti possono essere considerati obiettivi.

Gli oggetti esteriori, per esempio, per i quali la parola oggetto è stata inventata, sono proprio oggetti, e non apparenze fuggevoli e inafferrabili, perché non sono soltanto gruppi di sensazioni, ma anche gruppi cementati da un legame costante. Questo legame, ed esso soltanto, è oggetto in essi, e questo legame è un rapporto.

Dunque quando noi domandiamo quale sia il valore obiettivo della scienza, non vogliamo dire: la scienza ci fa conoscere la vera natura delle cose? — ma vogliamo dire semplicemente: ci fa essa conoscere i veri rapporti delle cose?"[181]

Se vi era ancora qualche difficoltà, ora essa è scomparsa: gli "oggetti esterni" sono gruppi di sensazioni (Mach diceva: "complessi di sensazioni": la differenza è soltanto verbale). E tuttavia: non gruppi di sensazioni qualunque ma soltanto di quelle sensazioni che costituiscono un insieme cementato da un legame costante. Non è molto di più dell'affermazione che l' "oggetto" è una creazione dello spirito, o una costruzione soggettiva, o un "raggruppamento di sensazioni". Il "legame costante" si rivelerà anch'esso come un artificio terminologico, capace soltanto di oscurare un quadro altrimenti chiaro, sen-

[181] *Op., cit.,* pp.234 e 236. (Corsivo nostro, A. S.)

za riuscire a cancellare il fatto che la pseudo oggettività delle “relazioni” di Poincaré non è che una nuova denominazione per la concezione idealistica-soggettiva dell'oggetto.

Ma ancora una volta, detto *apertis verbis* tutto quello che c'era da dire, Poincaré si sente assalire dai “rimorsi”, e vuole coprire in qualche modo la sostanza della cosa. È in questo libro che si svolge quella singolare polemica con Le Roy, nella quale i due avversari dicono la stessa cosa in un linguaggio un po' diverso, e per quel che riguarda la sostanza, difendono a spada tratta le stesse tesi.

Le Roy considera la scienza come un insieme di convenzioni: non solo le leggi scientifiche, ma anche i fatti della scienza sono costruzioni artificiali del ricercatore. La scienza, che non ci dà alcun rispecchiamento della realtà obiettiva, serve come precetto per l'azione, e anche così questo precetto è arbitrario, scelto in modo assolutamente libero. La dottrina convenzionalistica giunge in Le Roy a una formulazione più categorica, attraverso il collegamento che egli ne compie con l'atteggiamento antintellettualistico di Bergson e la tendenza a sminuire il valore della scienza a vantaggio della religione.

La derivazione della posizione di Le Roy da quella di Poincaré, che del resto è generalmente ammessa, veniva caratterizzata da Lenin con poche parole incisive del *Materialismo ed empiriocriticismo*:

“La filosofia idealistica più reazionaria, a tendenze nettamente fideiste, si è immediatamente impadronita della teoria [di Poincaré]. Un rappresentante di questa filosofia, Le Roy, argomentava nel modo seguente: le verità scientifiche sono soltanto segni convenzionali, simboli; voi avete rinunciato alle assurde pretese 'metafisiche' di conoscere la realtà obiettiva; siate dunque logici, e riconoscete con noi che la scienza ha soltanto un valore pratico in un campo dell'attività umana e che la religione ha, in un altro campo dell'attività umana, *un valore non meno effettivo.* La scienza 'simbolica' machista non ha diritto di negare la teologia. Henri Poincaré si è vergognato di queste conclusioni e le ha criticate in modo particolare nel suo libro *II valore della scienza.*”[182]

Ora, questa asprezza della posizione di Le Roy, che proclama senza mezzi termini quello che l'esitante Poincaré vorrebbe mantenere in un dotto chiaroscurò, dispiace al nostro filosofo. Nella polemica contro Le Roy viene di nuovo alla ribalta il punto di vista dello scienziato — ma di nuovo, solo in

[182] Lenin, *op. cit.*, p. 272.

apparenza. Essa non è infatti una vera critica del soggettivismo, ma piuttosto l'esposizione di un soggettivismo mistificato.

Le Roy sosteneva che la scienza è un precetto d'azione scelto *arbitrariamente,* così come le regole di un giuoco, da noi scelte e stabilite, sono perfettamente arbitrarie. Ma — osserva con ragione Poincaré — tra gioco e azione pratica c'è una differenza sostanziale, perché possiamo mutare senza danno le regole dell'uno, mentre questo è impossibile nel caso dell'altro. Poincaré scienziato si avvicina così un altra volta ai confini di una elementare posizione materialistica. Che cosa significa l'affermazione che le "prescrizioni" scientifiche hanno per noi un significato solo perché provocano dei risultati a tutti visibili, se non che la prassi è il criterio della verità? Certo egli non formula espressamente questo pensiero: tuttavia, di fatto, tale è il solo senso che si può dare alla sua affermazione che la previsione è la funzione della scienza. Nella scia di questo ragionamento Poincaré giunge di tanto in tanto a un riconoscimento quasi esplicito della realtà obiettiva. Ad esso si ricollega l'opposizione alla tesi di Le Roy, che lo scienziato crea i fatti scientifici. Anche Le Roy ammetteva che il ricercatore non crea i '*fatti bruti',* ma i fatti scientifici, che non sono nulla di più dell'espressione dei fatti bruti nel linguaggio della scienza, non saranno allora una sua creazione più di quel che questi lo siano. Si tratta soltanto della scelta di un linguaggio, non della produzione arbitraria dei fatti.

Lenin osservava che la polemica con Le Roy aveva costretto Poincaré su una posizione materialistica — la sola dalla quale sia possibile condurre la lotta contro il fideismo e l'irrazionalismo.

"H. Poincaré invoca il criterio della pratica. Ma in questo modo egli sposta soltanto la questione senza risolverla, perché questo criterio può essere interpretato sia in senso soggettivo che in senso obiettivo. E anche Le Roy ammette questo criterio per la scienza e per l'industria. Egli nega soltanto che questo criterio sia una dimostrazione della verità *obiettiva,* poiché tale negazione gli basta per riconoscere, a fianco della verità soggettiva della scienza (inesistente al di fuori dell'uomo), la verità soggettiva della religione. Henri Poincaré si rende conto che, contro Le Roy, non basta invocare la pratica e passa alla questione dell'obiettività della scienza. 'Qual è il criterio dell'obiettività della scienza? Ebbene, esso è precisamente lo stesso criterio che vige nella nostra credenza negli oggetti esterni. Questi ultimi sono reali in quanto le sensazioni che essi suscitano in noi (*qu'ils nous font éprouver)* ci appaiono come unite fra loro da non so quale indistruttibile cemento e non dal caso di un giorno' (pag. 269-70).

L'autore di un simile ragionamento può essere un grande *fisico,* ma è assolutamente incontestabile che soltanto i Voroscilov-Iuskevic[183] possono prenderlo sul serio come filosofo. Il materialismo è dichiarato distrutto da una 'teoria' che al primo attacco del fideismo *si rifugia sotto le ali del materialismo!* Giacché, affermare che gli oggetti reali suscitano in noi delle sensazioni e che la 'credenza' nell'obiettività della scienza è identica alla 'credenza' nell'esistenza obiettiva degli oggetti esterni, è puro materialismo."[184]

In effetti, leggendo questi capitoli si ha di nuovo la sensazione che Poincaré si distacchi dal soggettivismo, e riconosca in un certo senso l'esistenza obiettiva del reale e il carattere obiettivo della conoscenza. Ma l'Autore di *La scienza e l'ipotesi* ci ha insegnato a capirlo meglio, provando esaurientemente che, nonostante tutto, egli resta fedele al soggettivismo — soltanto non vorrebbe vedere la questione posta in termini così decisi come quelli di Le Roy.

Seguiamo ancora un poco la sua polemica. Poincaré — a quanto sembra — non accetta la concezione di Le Roy, che la scienza consiste di convenzioni e non rispecchia la realtà, ma è una regola arbitraria di comportamento. E qual è la sua obiezione? Egli distingue una categoria di leggi scientifiche, che sono bensì un rispecchiamento della realtà, ma che vengono generalizzate a principi sulla base di stipulazioni convenzionali. La scienza consiste così di convenzioni, ma di fatto e per via di questo procedimento. In sostanza è lo stesso punto di vista di Le Roy: questi dichiara puramente e semplicemente che la scienza è un insieme di convenzioni, Poincaré constata che le teorie scientifiche hanno di fatto un carattere convenzionale.

Sentiamo Poincaré:

"Suppongo che gli astronomi vengano a scoprire che gli astri non obbediscano esattamente alla legge di Newton. Essi possono scegliere tra questi due atteggiamenti: potranno dire che la gravitazione non varia esattamente come l'inverso del quadrato della distanza, oppure potranno dire che la gravitazione non è la sola forza che agisce sugli altri e che ad essa viene ad aggiungersi un altra forza di natura diversa.

In questo caso, la legge di Newton sarà considerata come la definizione della gravitazione. Questo sarà l'atteggiamento nominalista. La scelta tra i due atteggiamenti resta libera, ed è fatta per ragioni di comodità — benché tali considerazioni siano il più delle volte tanto potenti che praticamente resta ben poco di quella libertà."[185]

---

[183] Voroscilov è un personaggio del romanzo di Turgheniev *Fumo,* un tipo di pseudointellettuale.
[184] Lenin, *op. cit.,* p. 273.
[185] *H. Poincaré,* Il valore della scienza*, cit., p. 213.*

Dunque: quando costruiamo una scienza, di fatto stabiliamo delle convenzioni, che sono libere e obbediscono al principio della *comodità.* Questo nuovo elemento del convenzionalismo di Poincaré ci richiama vivamente l'immagine del "principio economico" dell'empiriocriticismo. Un principio, una volta divenuto tale, non è più sottoposto secondo Poincaré ad alcun controllo sperimentale: esso non è né vero né falso, ma *comodo.*

Da tutto ciò risulta che la tesi secondo cui la scienza consiste di convenzioni è accettata da Poincaré altrettanto che da Le Roy: però, le convenzioni non possono essere scelte a caso, ma devono essere comode. Vediamo che cosa egli intenda per "comodità". Sul problema della genesi della geometria Poincaré scrive:

"Si è detto che se l'esperienza individuale non ha potuto creare la geometria, non è lo stesso dell'esperienza atavica. Ma che cosa si intende con ciò? Si vuol dire che noi non possiamo dimostrare sperimentalmente il postulato. di Euclide, e che i nostri antenati hanno invece potuto farlo? Niente affatto. Si intende semplicemente affermare che per selezione naturale il nostro spirito *si e adattato* alle condizioni del mondo esterno: che esso ha adottato la geometria più vantaggiosa alla specie, in altri termini, la geometria *più comoda.* Ciò è pienamente conforme alle nostre conclusioni: la geometria non è vera, ma comoda."[186]

Comodo è dunque ciò che è vantaggioso per la specie. La scienza è la raccolta di tutte le convenzioni biologicamente vantaggiose. Ma la questione si riproduce immediatamente: quali sono le convenzioni biologicamente vantaggiose, e quindi comode? Si potrebbe 'pensare che fossero le convenzioni risultanti dall'adattamento alle condizioni del mondo esterno, e tale è l'interpretazione cui sembra rimandare il passo ora citato. Ma interpretare in questo senso il pensiero di Poincaré significherebbe prestargli un carattere obiettivo che esso di fatto non ha e che è in contrasto con l'insieme della sua dottrina. Da altri passi si può vedere come la "comodità" non sia propriamente collegata, per lui, con l'adattamento biologico al mondo esterno obiettivamente esistente, quanto piuttosto col postulato della semplicità, ossia con l'ormai ben noto "principio d'economia". Ecco quel che Poincaré scrive, discutendo la funzione delle ipotesi in fisica:

"È chiaro che un fatto qualsiasi può generalizzarsi in un infinità di maniere. Si tratta solo di scegliere. *La scelta può essere guidata solo da considerazioni di semplicità.* Prendiamo il caso più banale: quello dell'interpolazione. Perché evitiamo le spezzature angolose, le inflessioni troppo drastiche? Perché non facciamo descrivere alla nostra curva gli zig zag più capricciosi? Perché

---

[186] H. Poincaré, *La scienza e l'ipotesi,* cit., p. 92.

noi sappiamo già prima, o crediamo di sapere, che la legge da esprimere non può essere così complicata."[187]

L'opposizione di Poincaré a Le Roy è dunque tutta fittizia. L' abbiamo visto per la questione della scienza come insieme di convenzioni e lo stesso si dica per quella dei *fatti bruti*. Poincaré nega che il ricercatore crei i *fatti bruti,* e nega — ma solo apparentemente — che egli crei i fatti scientifici. Il *fatto bruto,* infatti, ha esistenza obiettiva, e altrettanto le relazioni regolari fra *fatti bruti*. Nel *Valore della scienza,* Poincaré definisce la legge scientifica come "invariante universale", indipendente da tutte le convenzioni. È in quanto "invariante universale" che la legge può essere vera o falsa, e non viene ricondotta alla "comodità" delle convenzioni. Diverso però è il carattere del principio, che deve la sua validità e certezza alla convenzione e non è quindi sottoposto al criterio dell'esperienza. Con questa distinzione Poincaré sembra separarsi da Le Roy, e affermare che non tutto nella scienza è creazione del ricercatore, e che non tutta la scienza può essere ricondotta a convenzioni. Ma proprio qui la sua trattazione si risolve in una costruzione apparente e l'introduzione di queste distinzioni è più dannosa che utile, perché serve soltanto a mascherare l'essenza della teoria. Questo è stato visto e sottolineato anche da critici non marxisti della filosofia di Poincaré: tra i polacchi, ricordiamo qui il lavoro di un critico nient'affatto conseguente, anche se acuto, del principio dell'economia del pensiero, J. Metallman. Il Metallman caratterizza la posizione di Poincaré nella polemica con Le Roy e il suo apparente "obiettivismo" come un sostanziale idealismo, cui si aggiunge la tendenza a una mistificazione "obiettiva":

"Ma a questo punto si presenta l'idea che queste 'relazioni', questa armonia non sono pensabili al di là dello spirito che le coglie e le percepisce. Sulla base di questa intuizione filosofica il centro di gravità delle leggi viene spostato nello scienziato che compie la ricerca. Poiché è lui che crea le leggi, diventa anche comprensibile che le due enunciazioni (i) 'il mondo esterno esiste' e (ii) 'è più comodo ritenere che il mondo esterno esista' siano, per Poincaré, identiche.[188] In effetti, una volta accettato il punto di vista filosofico che *esse est percipi,* il mondo esterno non è più che una questione della nostra 'comodità'. Così pure: 'la Terra gira' e 'è più comodo supporre, che la Terra gira' hanno un solo e medesimo senso.[189] E tuttavia: 'Dicendo: la Terra gira, affermo che tutti questi fenomeni… movimento diurno apparente delle stelle, movimento diurno apparente degli altri corpi celesti… l'appiattimento della Terra, la rotazione del pendolo di Foucault… hanno un rapporto interno, e

[187] *Ibid.,* pp. 147-8. (Corsivo nostro, A. S.)
[188] *Cfr.* Il valore della scienza, *cit., p. 240.*
[189] Ivi, *e v.* La scienza e l'ipotesi, *cit., p. 118.*

ciò rimane vero…'[190] *Quando determinati fenomeni stanno in rapporto tra loro, e questo rapporto è vero, perché reale e intrinseco, può il suo riconoscimento essere ancora una questione di comodità, e quindi di scelta?* Dopo tutto quanto si è detto, l'opinione che la scienza, come tale, è semplicemente una classificazione 'comoda' non deve più meravigliarci…"[191]

Dunque, la posizione di Poincaré è quella dell'idealismo soggettivo. Solo sulla base di questo, sulla base della negazione dell'esistenza obiettiva del reale, può svilupparsi la concezione della "comodità", "semplicità", ecc. Ciò vale per la filosofia di Mach altrettanto che per quella di Poincaré. Il Metallman mette in evidenza, a ragione, che il "principio economico" è legato intrinsecamente a una posizione gnoseologica e ontologica:

"Possiamo supporre che a questa generalizzazione [convenzionalistica] l'Autore sia pervenuto mediante un applicazione conseguente di questo punto di vista… In ogni caso le idee filosofiche di questo scienziato non rimasero senza influenza. Per Mach l'intero mondo 'fisico' e 'psichico' consiste di 'elementi', cioè di colori, odori, suoni, ecc., in una parola di atomi, che secondo il punto di vista adottato possono avere natura fisica o psichica. In un mondo di atomi frantumato sino a questo punto, in questo caos, la 'cosa è già un simbolo economico, le leggi a loro volta un grado superiore dell'inquadramento concettuale ecc. In altre parole, tutto ciò che non è sensazione (ovvero, elemento), è già strumento della conoscenza di quest'unica realtà, uno strumento che va considerato, come qualsiasi altro, sotto il profilo dell'utilità… Per Poincaré il mondo esiste "'*in dipendenza dell'intelletto conoscente*' *e soltanto in questa misura. Resta quindi una questione di comodità il credere o no agli oggetti esterni*, *alla rotazione della Terra, ecc., e quel che è più, l'ammettere, col riconoscimento della comodità di una concezione, che essa è vera ed esprime un effettivo rapporto intrinseco…*"[192]

Questa osservazione non potrebbe essere più appropriata: solo sulla base dell'idealismo soggettivo, ossia muovendo dalla tesi che il mondo è una creazione dell'intelletto conoscente, è possibile assumere la "comodità" (ovvero la "semplicità", "economia", e simili), come *criterio di verità.* Ma allora bisogna essere conseguenti, e ammettere senza troppi rigiri che non il reale è "comodo", ma il "comodo" è reale. Poincaré si tirò indietro di fronte a questa conseguenza: ma essa segue inevitabilmente dal suo punto di vista, e vedremo che è stata effettivamente tirata dai successivi creatori del convenzionalismo.

---

[190] Cfr. *Il valore della scienza,* cit., p. 241.
[191] J. Metallman, *Zasada eonomii myslenia,* cit., p. 101. (Corsivo nostro, A. S.)
[192] *Op. cit.,* p. 103. (Corsivo nostro, A. S.)

Poincaré mise la prima pietra della filosofia convenzionalistica. Sebbene egli non abbia sviluppato conseguentemente il suo punto di vista, come si è visto, e chiaramente si sforzasse di evitare formulazioni idealistiche, come filosofo fu un idealista soggettivo — perché un convenzionalista non può fare a meno di esserlo. Per questo, un giudizio della sua posizione filosofica, che è la posizione del fondatore di una dottrina, può e deve essere dato soltanto in rapporto a una valutazione complessiva del convenzionalismo dal punto di vista del materialismo dialettico. I successivi rappresentanti del convenzionalismo non hanno portato, in sostanza, che un affinamento e un chiarimento delle tendenze di Poincaré, dando al suo punto di vista una espressione più radicale e più conseguente.

Come abbiamo già osservato nella premessa alla seconda parte del nostro lavoro, l'idealismo sempre più diffuso nella filosofia borghese a partire dalla fine del XIX secolo rappresenta, in larga misura, una reazione del pensiero borghese decadente al materialismo dialettico. La scienza, e la previsione scientifica dello sviluppo della realtà, che si basa su di essa, diventano armi ideologiche del proletariato, in lotta per l'abbattimento del capitalismo e la vittoria del socialismo. La borghesia, che vuol mantenere ad ogni costo il suo regime, mira a spezzare quest'arma nelle mani del suo avversario storico. Il proletariato fonda la sua ideologia sul materialismo — la borghesia si volge all'idealismo; il proletariato si fa un arma della scienza — la borghesia rigetta la scienza, ne avvilisce il significato, si rivolge all'irrazionalismo, al volontarismo e alla religione. Questo ritorno prese forme diverse, e tuttavia il suo contenuto è sempre riconoscibile: il rifiuto e la lotta attiva contro l'atteggiamento scientifico e razionale. Questo è il tratto dominante della filosofia borghese. decadente dell'epoca dell'imperialismo, ed è sotto questo punto di vista che essa va studiata e valutata.

Il contenuto essenziale dell'empiriocriticismo era stato l'attacco al materialismo, condotto dalle posizioni dell'idealismo soggettivo. Ma l'empiriocriticismo, nel servirsi del “principio d'economia” parlava ancor sempre della “realtà”. Il convenzionalismo fa un passo avanti sulla via del soggettivismo filosofico, recidendo in linea di principio ogni contatto con la realtà. Il concetto stesso di “realtà” perde significato: i nostri giudizi non sono veri né falsi, perché il loro accordo con qualcosa di reale non è in alcun modo in questione. Essi sono semplicemente “comodi”: e questa comodità si definisce a sua volta in rapporto alla libera convenzione. Con ciò si è costruito un terreno filosofico radicalmente soggettivistico e relativistico, anche se alcuni convenzionalisti hanno voluto talvolta rifiutare la caratterizzazione della loro dottrina mediante questi termini.

Il convenzionalismo è sorto nel periodo di decadenza della filosofia borghese: ma è indubbio che esso ha dei precursori in epoche più antiche. Le lontane radici del convenzionalismo risalgono fino ai rappresentanti storici del nominalismo, soprattutto nella forma che poneva il maggior accento sul problema del linguaggio. Hobbes vedeva nella verità una funzione verbale: muovendo dalla considerazione che i significati delle parole siano attribuiti arbitrariamente, egli concepì 'la verità come una creazione umana arbitraria consistente in un rapporto tra nomi. Anche Locke sottolineò fortemente il carattere arbitrario delle c.d. *complex ideas.* La riflessione di Hume segui un cammino diverso, giungendo però a un risultato analogo: tutto ciò che non è impressione sensibile appare come finzione. Elementi di questa concezione della finzione si ritrovano, finalmente, in Kant. A queste tradizioni si ricollegano ora il convenzionalismo e le tendenze ad esso imparentate: ma se i filosofi delle epoche precedenti pensavano che codeste "finzioni" dovessero in qualche modo essere limitate o eliminate, il convenzionalismo e le correnti che vi si collegano vedono in esse l'elemento essenziale della filosofia e della realtà. Del carattere di classe di questa tendenza si è già detto, indicandone il motivo centrale nella reazione contro il materialismo. Qui vogliamo aggiungere soltanto che questa "soggettivizzazione" della realtà, la sua concezione come creazione della ragione umana e della volontà umana offrirono la base più conveniente per l'attacco al determinismo e alla necessità dei processi sociali. La base filosofica del fascismo fu la negazione della necessità degli svolgimenti reali, la "rivalutazione" della volontà come demiurgo della realtà, e della fede, che prese il posto del sapere. Questi tre elementi sono già presenti nel convenzionalismo: la negazione della necessità obiettiva già in Poincaré; il volontarismo è sviluppato particolarmente da Dingler, e il momento della fede da Duhem e Le Roy. È chiaro che non si può parlare di una preparazione consapevole dell'ideologia fascista da parte del convenzionalismo: tutte queste tendenze si manifestano nella filosofia borghese in vari modi, non appena essa ha imboccato il cammino della decadenza. Una cosa diversa sono gli sviluppi delle stesse tendenze in infamie filosofiche e ideologiche che avrebbero spaventato la maggior parte dei "padri" della filosofia borghese imperialistica, la cui opera aveva aperto le vie del nuovo periodo decadente. A questo proposito, però, bisogna osservare che quei filosofi svilupparono elementi e tendenze che erano presenti fin dall'inizio nel pensiero di Poincaré.

Il convenzionalismo non è soltanto una corrente chiamata ufficialmente con questo nome: esso vive anche in altre forme della filosofia idealistica contemporanea. Possiamo ricordare qui, per esempio, la filosofia del "come se" di Vaihinger, che vede il momento essenziale della conoscenza nella costru-

zione di “finzioni.”. E qui va accennato anche alla filosofia di Nietzsche, che vide nel pensiero una “trasformazione falsificatrice”. Questo legame del convenzionalismo vero e proprio con altre tendenze della filosofia reazionaria dell'imperialismo ha il suo fondamento — ricordiamolo ancora una volta — nell'unità generale della base di classe e nella funzione ideologica di queste filosofie entro la lotta sociale contemporanea. La conseguenza teorica generale del convenzionalismo è la distruzione dell'atteggiamento scientifico: ciò è ammesso, sia detto tra parentesi, anche da filosofi borghesi.

In conclusione: il convenzionalismo è una reazione idealistico-soggettiva contro il materialismo e il movimento rivoluzionario del proletariato. Il suo avversario principale è il materialismo nella scienza, e lottando contro di esso, esso serve la reazione sociale nella lotta di classe, come arma ideologica contro il proletariato.

3. Edouard Le Roy

Se la posizione di Poincaré è caratterizzata dalle sue esitazioni nell'esecuzione dell'impostazione idealistica, i suoi successori e continuatori sono molto più conseguenti. Pierre Duhem e Edouard Le Roy collegano il convenzionalismo con la religione, e la *filosofia dell'azione* del Le Roy proclama senza ambagi la propria adesione allo spiritualismo e all'intuizionismo. Hugo Dingler sviluppa il convenzionalismo nella direzione della *filosofia del volere,* ossia ne scopre e accentua il momento volontaristico. Lo sviluppo ulteriore del convenzionalismo nel senso della *filosofia del linguaggio,* con Kazimierz Ajdukiewicz, proclama bensì l'abbandono di tutte le questioni “metafisiche”, seguendo l'esempio dei neopositivisti, ma è pure anch'esso una metafisica del soggettivismo. Tale è la logica dello sviluppo della filosofia borghese decadente, e il suo ramo convenzionalistico non sfugge più degli altri a questa logica: da una presa di posizione oscillante allo svolgimento sempre più deciso e conseguente della linea idealistica in filosofia, da un attacco prima esitante, poi sempre più aperto contro il materialismo.

Le Roy e Duhem sono gli immediati continuatori di Poincaré nello sviluppo del convenzionalismo nel suo paese d'origine, la Francia. La posizione di Le Roy è di gran lunga la più rigida e netta, e limiteremo il nostro esame alla sua filosofia. È chiaro, del resto, che non ci occuperemo dell'insieme delle sue teorie, che propriamente rappresentano una trasposizione delle concezioni di Bergson e di Blondel sul terreno della filosofia cattolica. Ci interessano qui essenzialmente le tesi filosofiche di Le Roy che si ricollegano al convenzionalismo e ne rappresentano uno sviluppo ulteriore nella forma della *nuova filosofia* e della *filosofia detrazione.* Esse furono esposte dal Le Roy in una serie di articoli della “*Revue de Métaphysique et de Morale*” degli anni dal 1899 al

'901, ed è all'esame di questi articoli che dedicheremo le prossime pagine. Diamo prima di tutto una brevissima caratterizzazione delle concezioni del Le Roy, indicandone le fonti ideo- logico-filosofiche. Quest'ultimo compito non è difficile, perché Le Roy ce le indica lui stesso, con la franchezza e la coerenza di un idealista convinto:

"Nella storia della filosofia degli ultimi trent'anni possiamo osservare, tra molte agitazioni diverse e talora un po' confuse, la nascita e il progresso di due vaste correnti, che si manifestano sempre più apertamente e si fanno valere ogni giorno di più. La prima, psicologica e metafisica, parte da Ravaisson per giungere fino a Bergson, dove assume un colore tanto originale che si sarebbe tentati di non cercarle alcun altra fonte. La seconda, epistemologica e critica, ha origine nelle ricerche del Boutroux, e continua nei lavori di diversi scienziati contemporanei, tra cui vorrei citare soltanto Milhaud e Poincaré. In una precedente memoria, apparsa in questa Rivista sotto il titolo *Science et philosophie,* ho già cercato di mostrare le necessità della confluenza di queste due correnti: e mi sembra che il loro incontro e la loro fusione, accrescendo la forza di ciascuna, farebbe poi cadere la maggior parte degli ostacoli che si vorrebbero loro opporre. Ciò che ho chiamato col nome di *nuova filosofia* è in ogni caso il prodotto di questa confluenza: e questa filosofia è rivendicazione dei diritti primordiali dello spirito, basata sul fatto di una certa contingenza riconosciuta alle leggi di natura."[193]

La parentela storica della *Nouvelle philosophie* è dunque la seguente: unione dell'intuizionismo di Bergson con il convenzionalismo di Poincaré. Attraverso questo legame il convenzionalismo acquista, in Le Roy, una chiara tinta spiritualistica nell'ontologia, e definisce più nettamente il suo idealismo in gnoseologia.

"In effetti, questa nuova critica è spiritualismo, nel senso che vuol subordinare, nella scienza, le cose *morte* — i risultati — ai viventi *progressi* del pensiero, che trovano nelle prime soltanto un occasione e un simbolo… Ed essa è positivismo, nel senso che l'azione, ai suoi occhi, è il criterio supremo, non — senza dubbio — l'azione industriale, e neppure Fazione discorsiva, ma l'azione profonda, ossia, la vita dello spirito."[194]

Se la *nouvelle philosophie* fosse semplicemente spiritualismo, non avremmo nessuna ragione di intrattenere su di essa i nostri lettori. Ma quel che ci interessa in questa tendenza sono le sue radici convenzionalistiche, e la teoria convenzionalistica della verità cui essa si appoggia.

---

[193] *Edouard Le Roy,* Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie*, in Revue de Métaphysique et de Morale", IX, 1901, p. 293*

[194] E. Le Roy, *Un positivisme nouveau,* ivi, p. 147.

Abbiamo detto che Poincaré non sviluppò conseguentemente la linea dell'idealismo soggettivo: le sue oscillazioni consistevano proprio nella contraddizione tra il tentativo di conservare almeno la forma del realismo del ricercatore scientifico, e la posizione dell'idealismo soggettivo, che egli aveva fatta propria come filosofo. Così Poincaré sostenne l'opinione che i c.d. *fatti bruti* avessero un carattere obiettivo ed empirico: ma d'altra parte, pensava che la loro intelligenza richiedesse l'aggiunta di convenzioni, la cui scelta sarebbe arbitraria, e che sono quindi soggettive.

Abbiamo detto anche che questa congiunzione di elementi che porterebbero a una teoria della realtà obiettiva col soggettivismo rivela il carattere eclettico della filosofia di Poincaré, e la sua mancanza di conseguenza. Le Roy, senza dubbio, è più coerente — egli accetta con decisione il punto di vista soggettivistico, e considera non solo le teorie, ma anche le singole leggi e perfino i fatti scientifici come prodotti della convenzione.

Il punto di partenza della teoria della verità scientifica di Le Roy è dato da queste tesi: la scienza è piuttosto una costruzione ipotetica, edificata sulla base dei fatti, che non la loro adeguata interpretazione; l'armonia estetica dell'edificio scientifico è altrettanto indubitabile, quanto poco può esser presa a garanzia della sua oggettività.

Guidato da queste idee Le Roy sviluppa la sua analisi. Secondo l'opinione comune i fatti sono qualcosa di reale: essi possono venir *constatati*. È chiaro che Le Roy non può accettare questa elementare intuizione materialistica — come potrebbe conciliarsi l'idealismo soggettivo con il modo di pensare materialistico, anche elementare?

Per Le Roy, già la denominazione di “fatto” smentisce la concezione comune. Prendendo spunto dal doppio senso di *fait,* che in francese significa “fatto” (il fatto) e insieme è il participio passato di “fare” (ciò che è stato fatto), egli argomenta che *ciò che è fatto* non può essere lo immediatamente dato. I fatti sono dunque creazioni del pensiero, afferma Le Roy. E non soltanto quei fatti della scienza che appartengono al *corpus* di una dottrina scientifica, ma anche i “fatti bruti” poiché noi apprendiamo sempre la realtà con l'aiuto di certe forme, che il senso comune elabora continuamente. Queste forme sono relative perché dipendono dalla prassi: quando, per mezzo loro, indaghiamo la realtà, il “fatto” risulta dipendente dall'intera esperienza del passato.

“I fatti sono dunque ritagliati dallo spirito nella materia amorfa del dato, secondo lo stesso meccanismo impiegato già dal senso comune, ma con un altra intenzione…

Riassumendo: possiamo dire che i fatti, lungi dall'essere ricevuti passivamente dallo spirito, ne sono in certo modo creati."[195]

I fatti non sono dati obiettivamente ma costruiti da noi. Le forme convenzionali di intuizione e concezione con cui eseguiamo la ricerca sono gli strumenti di questa costruzione: i fatti sono dunque il risultato di una cooperazione tra la natura e noi stessi.

"Ogni fatto è il risultato di una collaborazione tra la natura e l'uomo; ogni fatto è la simbolizzazione di un punto di vista sotto cui si considera il reale."[196]

Sarebbe un errore vedere in questo concetto di "cooperazione" una concessione all'agnosticismo di tipo kantiano. Le Roy, come vedremo, è un sostenitore conseguente dell'idealismo soggettivo. La completa vanificazione dell'oggetto si compie col passaggio all'interpretazione delle leggi scientifiche.

La legge, comincia col dire Le Roy, è una relazione costante che noi ricaviamo dall'infinita variabilità delle condizioni — l'elemento costante entro ciò che è variabile. Logicamente, le leggi hanno il carattere di *tipi di classificazione.* Oltre a questa funzione delle leggi, che egli chiama abbreviazione, simbolismo mnemotecnico, ecc., Le Roy ne distingue però una seconda, essenzialmente attiva: in virtù di questa le leggi formano i fatti, e addirittura, come si può vedere, li creano.

"Mezzi mnemotecnici, principi di coordinazione, simboli abbreviativi oltre a tutto ciò, le leggi sono ancora qualcosa di diverso… La legge di gravità è un insieme di fatti cui dà forma *(un moule de faits)* una sorta di *fatto di secondo grado (fait du second ordre),* che sostituiamo, a scopo di riduzione e semplificazione, alle molteplicità incoerenti che esso compendia comodamente e permette di ricostruire a volontà… *Le leggi si sostituiscono dunque gradualmente ai fatti, in un secondo grado di elaborazione del dato, che si allontana sempre più dal contatto immediato con la natura*."[197]

Poiché la determinazione e fissazione di una legge dipende esclusivamente dalla scelta di un certo punto di vista, essa può essere considerata come una *creazione dello spirito:*

"Qualunque legge, lungi dal poter essere intesa come un elemento ricavato dalle cose, appare piuttosto una costruzione dello spirito."[198]

---

[195] *Science et philosophie,* in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1899, p. 517.
[196] *Ibid.,* p. 518.
[197] *Ibid.,* p. 519.
[198] *Ibid.,* p. 520.

Questo punto di vista si accorda ancora col vecchio convenzionalismo. Ma esso non sembra soddisfacente al Le Roy, che ne conduce alle estreme conseguenze il momento soggettivistico, e giunge così alla tesi che i fatti sono *creati* dalle leggi, e dunque, dallo spirito umano. Le formulazioni che potevano suggerire un interpretazione agnostica vengono lasciate indietro, e la ripresa delle classiche tesi dell'idealismo soggettivo non potrebbe essere più franca:

"Nella prima fase della nostra ricerca, il ruolo dominante apparteneva ai fatti: essi erano la materia con cui si fabbricavano le leggi, che si riconducevano ai fatti come un segno al suo oggetto. Ma non appena l'opera è compiuta, l'ordine delle considerazioni si rovescia. La legge non è più seconda, nel senso di una rappresentazione simbolica: è il fatto che assume questo ruolo, poiché esso non è più che il *punto di intersezione di più leggi convergenti…* Un esempio: il fatto *luce* si risolve, nell'ottica geometrica… in questo gruppo di idee, di cui è in certo modo il centro: propagazione rettilinea, leggi di riflessione e refrazione, dispersione nel prisma, leggi fotometriche del coseno e dell'inverso del quadrato della distanza."[199]

La tesi che Le Roy vuol sostenere con questa argomentazione sufficientemente intricata è relativamente semplice: i fatti sono bensì il punto di partenza delle leggi ma, in ultima analisi, sono *creati* da queste. "Dal punto di vista della conoscenza pura" quindi, lungi dall'essere *obiettivi,* i fatti sono una creazione dello spirito, e finalmente, sono *soggettivi.*

Questo punto di arrivo non ha nulla di stupefacente, poiché Le. Roy interpreta le leggi dal punto di vista dell'idealismo soggettivo, e quindi arriva coerentemente alla conclusione che esse non sono se non definizioni, e invero, definizioni arbitrarie. Tutto segue perfettamente dall'impostazione convenzionalistica: noi scegliamo semplicemente, per stipulazione, questa definizione e non un altra. La definizione è quindi incontrollabile e inconfutabile: come si potrebbe dimostrare l'erroneità di una definizione entro un universo di definizioni arbitrarie? Salve le esigenze formali, che devono essere rispettate, nessuna allucinazione, fantasia o fantasticheria religiosa diventa più confutabile per questo assurdo punto di vista.

Una volta che i fatti e le leggi sono stati interpretati in questo modo, è troppo chiaro che anche le teorie assumono il carattere di costruzioni convenzionali. Sotto questo rapporto, Le Roy non ha bisogno di allontanarsi dal modello convenzionalistico fornito da Poincaré:

---

[199] *Ibid.*

“Le teorie… sono per loro natura inverificabili, sfuggono radicalmente all'esperienza, superano assolutamente l'ambito dell'empirismo e non possono venir sottoposte in alcun modo al controllo dell'osservazione. Esse sono, in effetti, delle *definizioni di simboli.*”[200]

Qui però Le Roy introduce un nuovo elemento, che è per noi estremamente interessante dal punto di vista della critica del “convenzionalismo radicale” di K. Ajdukiewicz, cui dovremo dedicare uno dei prossimi paragrafi. Che le teorie, in quanto “definizioni di simboli”, siano creazioni arbitrarie dello spirito, è già implicito nella tesi fondamentale del convenzionalismo. Le Roy cerca però di dare un fondamento a questa scelta arbitraria facendo dipendere la teoria dalla scelta del *linguaggio.* Egli mostra che le modificazioni delle teorie sono completamente determinate da alcuni loro elementi, la cui scelta è arbitraria.

“Modificabili in mille modi, le teorie sono perciò *multiple per un medesimo oggetto* — 'soluzioni innumerevoli di un problema indeterminato' (Milhaud). È necessario citare, in appoggio a questa tesi, la ben nota coesistenza della teoria elastica e della teoria elettromagnetica della luce? Sono due linguaggi distinti, esattamente traducibili l'uno nell'altro: ma ciascuno ha un suo proprio senso intimo, e i suoi particolari vantaggi. E non è lecito allo scienziato, del resto, di scegliere tra loro secondo le sue preferenze personali, o gli scopi che si prefigge?… Tutti questi modi d'espressione non sono forse altrettanto legittimi? Di più: ciascuno deve sussistere in quanto definizione di un punto di vista dal quale il mondo si presenta con un aspetto *sui generis,* che sarebbe dannoso trascurare.”[201]

Teorie diverse rappresentano quindi semplicemente *linguaggi* diversi, in cui noi esprimiamo certi fatti. Ne segue che la scelta del linguaggio determina la scelta della teoria e quindi del quadro del mondo fisico. Proprio questo era il senso del 'consiglio' di Le Roy, quando presentava agli scienziati, come criteri da seguire in questa scelta, quelli dell'inclinazione personale e dell'utilità derivante dall'una o dall'altra teoria. È chiaro che questo punto di vista è già molto vicino alle idee del “convenzionalismo radicale” dell'Ajdukiewicz, che del resto indicò lui stesso, con buona ragione, il rapporto esistente fra la sua posizione e i tentativi di Le Roy. Vediamo però ancora come Le Roy sviluppa la sua concezione della scelta della teoria:

“Significa ciò che lo spirito può decretare a capriccio i risultati scientifici? Evidentemente sì — a patto però di introdurre nel suo linguaggio una com-

---

[200] *Ibid.,* pp. 527-8.
[201] *Ibid.,* pp. 529-30.

plicazione infinita: in effetti, vi è un infinità di modi di evitare la contraddizione logica."[202]

In un altro passo Le Roy cerca di dimostrare come questa tesi — che la scelta della teoria è determinata unicamente dalla scelta arbitraria del linguaggio — non è del tutto vera. Colpito forse dalla sua assurdità, egli la modifica in questa, che la scelta della teoria sia bensì causalmente condizionata, ma non necessaria. Ciò equivale a confermare la prima tesi, sia pure con qualche riserva: la scelta della teoria non e arbitraria, nel senso che è "condizionata da certe cause", ma è arbitraria, nel senso che non è necessaria. Tuttavia, la questione è proprio della necessità o non-necessità della scelta!

"Dal fatto che il simbolismo iniziale è arbitrario, si dovrà concludere che la sua scelta avviene completamente a caso? Nient'affatto. Ci sono delle motivazioni giustificative, ma non necessitanti. Le opinioni dominanti, le convinzioni, la *forma mentis* del ricercatore, le fluttuazioni della moda, sono altrettanti influssi che agiscono sulla scelta. Una volta compiuta questa scelta [del simbolismo], come si sviluppano le teorie? Mediante l'esperienza e mediante il calcolo. L'una e l'altro contribuiranno a suggerirci le nuove concezioni che definiranno i dettagli del sistema adottato. Talvolta — ed è questo che ci spinge a credere all'obiettività della teoria — queste convinzioni sembreranno imporsi inequivocabilmente (*s'imposer sans ambiguité*): e ciò, perché esse sono le conseguenze delle convenzioni anteriori."[203]

Dunque: noi scegliamo il linguaggio, ossia il "sistema dei simboli", tra infiniti linguaggi possibili e arbitrariamente, sebbene ci siano sempre dei motivi a favore della scelta di un determinato linguaggio e non di altri. Questi motivi sono però tutti motivi "spirituali": l'opinione dominante, il collegamento con le convenzioni già stabilite, ecc. Il principio della scelta arbitraria rimane salvo, nel senso che la scelta dipende solo da fattori "spirituali". Anche qui Le Roy è conseguente: la negazione di ogni verità oggettiva a favore dell'idealismo soggettivo è mantenuta. Questa negazione trova espressione, infine, nella formulazione del concetto di verità:

"Questi risultati sono più che sufficienti per affermare la *contingenza* delle verità scientifiche. Conosciamo la massa enorme di convenzioni… che sono alla base delle nostre teorie… convenzioni che si possono senza dubbio giustificare, ma che non hanno nulla di necessario,… convenzioni… la cui apparenza di obiettività deriva dal fatto che talune delle nostre scelte, libere e arbitrarie all'inizio, una volta fatte e stabilite ci impongono una serie di altre scelte che esse determinano univocamente (*sans ambiguïté)…* Concludiamo

---

[202] E. Le Roy, *Un positivisme nouveau,* in "Revue de Métaphysique et de Morale". 1901, p. 144.
[203] E. Le Roy, *Science et Philosophie,* cit., p. 533.

dunque col dire… che la scienza non deve preoccuparsi di attingere non so quale verità esteriore, che si nasconderebbe belle fatta nel reale come un metallo nel suo minerale: *la missione della scienza è di fabbricare le stesse verità che essa cerca — la scienza e uri organizzazione sistematica delle idee."*[204]

E arriviamo alla fine, che rappresenta anche il vero risultato che Le Roy si era prefisso. È del tutto comprensibile che, negato il carattere obiettivo della scienza, concepito il sapere scientifico come libero prodotto della ragione, cada anche ogni confine tra scienza e fantasia, tra scienza e religione. Le Roy passa quindi a difendere, con piena consapevolezza, la "conoscenza" religiosa; con tutta coerenza egli si sforza di distruggere l'autorità della scienza mediante gli argomenti dell'intuizionismo; e finalmente, dalla nuova cittadella dell'irrazionale, tira le sue bordate contro il razionalismo e combatte anche il postulato della chiarezza e dell'evidenza delle espressioni, proclamando il primato della filosofia "oscura". In una parola egli lotta consapevolmente e coerentemente contro la scienza e la conoscenza obiettiva, per l'oscurantismo e la superstizione religiosa. Nella filosofia di Le Roy la dissoluzione filosofica della borghesia decadente trova una espressione compiuta: e chiara è anche la sua funzione — la trasposizione ideologica della lotta della borghesia contro il progresso sociale.

"L'epoca della superstizione razionalista è finita — è stata un epoca gloriosa, ma è morta…

Non voglio dire con ciò che la scienza non abbia alcun valore solido: ma essa non è che uno strumento…

E la filosofia stessa è forse sufficiente? Giunta alla sua vetta più alta, essa ci lascia di fronte a un nuovo problema… È il *problema religioso.* Questo ci appare alla fine come il problema sovrano, poiché tutto l'universo è sospeso alla sua soluzione. Io non l'affronterò qui. Ma una sacra parola formula la grande lezione… *Quaerite primum regnum Dei et justitiam eius… Et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos."*[205]

Questa è la filosofia dell'oscurantismo senza maschera! Ma è anche lo sviluppo coerente cui giunge l'idealismo soggettivo, e la sua speciale variante convenzionalistica. Questa filosofia non ha bisogno di una confutazione particolare: la sua presentazione è la sua miglior critica.

È in una filosofia come questa di Le Roy che il "convenzionalismo radicale del nostro Ajdukiewicz ha potuto vedere un proprio precedente.

---

[204] *Ibid.,* p. 559.
[205] *Science et philosophie,* in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1900, p. 72.

4. Hugo Dingler

Le Roy ha tratto dal convenzionalismo conclusioni religiose, proclamando l'eguale dignità della conoscenza religiosa e di quella scientifica, con la sola aggiunta che esse si riferiscono a sfere diverse dell'attività umana. Dingler mette l'ultima rifinitura all'edificio convenzionalistico — quella del *volontarismo.* Il convenzionalismo volontaristico ha rappresentato una tendenza reazionaria estrema del moderno idealismo soggettivo, e la sua influenza ha servito obiettivamente da base ideologica del fascismo. Tipico della filosofia di Dingler è il suo linguaggio — ma neppure gran che tipico, poiché ne troviamo l'equivalente presso la maggior parte degli attuali filosofi borghesi tedeschi: un linguaggio oscuro e involuto, che rende qua e là impossibile la retta comprensione di quel che l'Autore vuol dire. Di lui ci occupiamo unicamente perché il quadro della miseria e della decadenza filosofica del convenzionalismo dev'essere dipinto fino alla fine. In sé, la filosofia di Dingler non merita particolare attenzione né per l'originalità, né per il suo obiettivo valore teoretico: essa illustra soltanto la decadenza della filosofia borghese nell'epoca dell'imperialismo — una filosofia, che cela sotto un manto di ostentata quanto verbosa dottrina il vecchio e ormai banale contenuto dell'idealismo. Non è difficile immaginare che il "decernismo" di Dingler sarà dimenticato così completamente, dopo la fine del capitalismo, che solo qualche storico del periodo di decadenza della cultura borghese andrà risfogliando i suoi documenti. Per noi esso ha ancora una certa attualità, soprattutto in rapporto all'influenza del convenzionalismo sullo sviluppo della filosofia in Polonia fra le due guerre: per superare del tutto il convenzionalismo, occorre compiere un analisi critica delle sue diverse forme — anche di quella che gli fu data da Dingler.

Non abbiamo intenzione, però, di condurre il lettore, che ci ha seguiti sin qui nella nostra critica del convenzionalismo, per gli oscuri labirinti stilistici delle opere di Dingler: ciò equivarrebbe a mancar di rispetto per il suo tempo e la sua pazienza. Ci limiteremo all'analisi di alcuni punti particolarmente caratteristici per la questione che ci interessa in questo libro. I passi che citiamo sono tratti dall'opera *Il crollo della scienza*:[206] essi basteranno pienamente al nostro scopo, e sono di per sé tanto istruttivi da rendere quasi inutile ogni commento.

Ogni filosofia, afferma Dingler, si basa su una serie di deduzioni. Ma ciò significa che ogni filosofia è posta di fronte al problema del *regressus in infinitum:* è necessario che sia dato un gruppo qualsiasi di principi ultimi su cui le nostre riflessioni possano poggiare, e dai quali esse derivano. La questione che

---

[206] Hugo Dingler, *Der Zusammenbruch der Wissenschaft,* München, 1926.

si presenta è allora questa: perché, e in base a quali elementi, accogliamo determinati principi e non altri? Un principio esige un criterio, che a sua volta deve essere giustificato, e così via all'infinito. Appare dunque che, per poter costruire una filosofia, dobbiamo interrompere in qualche punto questa "scala", accettando come principi ultimi un certo gruppo di asserti, sia a motivo della loro evidenza, o in base alla constatazione dell'assurdità del voler fondare ogni proposizione, ecc. Questa accettazione di un asserto come principio ultimo esige, dal punto di vista psicologico, una *decisione,* e ogni filosofia può essere ricondotta, in ultima analisi, a decisioni di questo tipo.

"Designando col nome di 'decernismo' (dal latino *decernere,* decidere) la filosofia che poggia, per il suo fondamento di validità, su una o più decisioni originarie, possiamo dire: *ogni filosofia è, in ultima analisi, decernismo.*[207]'

Noi cerchiamo però qualcosa che ci salvi dalla completa oscurità, permettendoci in qualche modo la costruzione di una filosofia fornita di senso. Vediamo. Certamente vorremo evitare che la proposizione ultima, di cui stabiliamo la validità con un atto del volere, sia un enunciato intorno a una realtà indipendente da noi: infatti, poiché non abbiamo più alcun criterio per fondare ulteriormente in qualche modo la validità di questa proposizione, dovremmo sempre attenderci che il principio stabilito come valido per decisione, non si accordi con un dato indipendente da noi (senza con ciò voler già enunciare qualcosa riguardo a un tal dato). Resta una sola possibilità: non stabilire nulla, nel nostro primo principio, riguardo a ciò che è indipendente da noi, ma solo qualcosa riguardo a quel che da noi dipende: ma ciò è soltanto quel che si suole designare come 'la mia volontà'. *Essa sola dunque, già in base a questa considerazione esclusivamente pratica, può essere presa come base ultima dei miei asserti di validità.* Ogni filosofia, perciò, è volontarismo."[208]

Tutto appare a Dingler chiaro e semplice, senza le esitazioni e le oscillazioni che avevano turbato un Poincaré. Della realtà obiettiva non possiamo parlare: ciò di cui dobbiamo parlare è la "realtà" che è nostra creazione. Ora, questa "creazione" dipende dalla nostra volontà, e quindi la volontà è il fondamento della nostra considerazione del mondo. Conclusioni: ogni teoria filosofica è e deve essere volontaristica.

Vediamo ora come Dingler definisce il suo rapporto col convenzionalismo:

"È forse questo il luogo di spendere qualche parola sul rapporto di queste conclusioni col 'convenzionalismo'. Secondo il senso della parola esso è la

---

[207] II termine *decernere* è documentato, entro il cerchio della riflessione scettica, dalle *Noctes Attìcae* di Gellio. [Nota di Dingler]

[208] *Op. cit.,* p. 74.

concezione per cui la validità dei principi ultimi viene stabilita mediante la 'convenzione'. Nella misura in cui la convenzione esige l'approvazione dei singoli stipulanti, vi è anche qui un elemento di decisione del volere: esso però sta solo in secondo piano, e la decisione ultima sembra data da una sorta di istanza superindividuale. Questo elemento stabilisce una differenza essenziale rispetto al decernismo, che trova il fondamento ultimo di validità soltanto nel me individuale *(in mir selbst).* Il convenzionalismo, pur essendo assai vicino alla concezione proposta qui, non si identifica, quindi, con lei: e ciò è visibile anche nei primi benemeriti tentativi di formulare una concezione convenzionalistica, come quelli che dobbiamo a *Poincaré* e a *Le Roy.*"[209]

Il "decernismo" è convenzionalismo, ma un convenzionalismo in cui l'idea dell'idealismo soggettivo viene espressa in modo più deciso e aperto di quel che non fosse avvenuto con Poincaré o anche con Le Roy. Nessuno di loro aveva mai osato una tale aperta professione di solipsismo come fa Dingler, collocando "in me stesso" *(in mir selbst)* l'origine di ogni conoscenza e l'istanza che decide dell'immagine del mondo. E non di meno Dingler ha ragione: il suo volontarismo *è* uno sviluppo conseguente del convenzionalismo. A questa coerenza bisognerà por mente nel dare una valutazione complessiva della corrente.

Del resto, non bisogna credere che Dingler, elevando la pretesa della maggior "coerenza" nello sviluppo delle tendenze implicite nel convenzionalismo, rinunci per questo alle sue argomentazioni tradizionali, e particolarmente al "principio d'economia". Egli riprende questo principio, fondandolo però nel "volere", ossia nella decisione individuale — la volontà del singolo non ha poi bisogno di ulteriore fondazione. Ma questa ripresa conferma che il "decernismo" non è una nuova filosofia, bensì un edizione più conseguente, e pertanto più reazionaria, del convenzionalismo.

"Cerchiamo ora di rappresentarci brevemente le conseguenze che porta con sé questo riconoscimento della posizione primaria del volere. Innanzitutto, il volere stesso non è a sua volta spiegato, *qui,* e tale dovrà restare. Ma sorge poi la domanda: come posso ora erigere l'edificio della mia esposizione razionale della realtà *(Realität).* La prima tesi è dunque questa: *l'intera sintesi pura, con tutte le sue conseguenze, è resa senz'altro possibile ponendo all'esposizione la condizione della massima semplicità logica (ovvero, del principio della conformità allo scopo*)…

---

[209] V. anche la mia trattazione del problema della validità in *Grundlagen der Physik* [I *fondamenti della fisica*], 2 ed., pp. 13-28, e in *Physik und Hypothese* [*Fisica e ipotesi],* 1921, pp. 115 sgg. [Nota di Dingler]

Qui la natura ultima dei risultati della nostra indagine emerge in piena luce: in quanto noi pensiamo ed esigiamo di poter pensare, il volere diventa primario, e dal volere dell'esposizione più semplice discende univocamente la sintesi pura…

Osserviamo ancora che solo in un sistema in cui il volere (e cioè, il mio volere, nel senso della situazione *ante sensus)* diventa l'assoluto, la libertà del volere è garantita veramente: e così è nel nostro caso. Logicamente, infatti, questi due concetti — ossia *questa* 'libertà' e *questa* 'assolutezza' — sono identici. La tendenza metafisica del sistema esposto in questo libro può esser quindi caratterizzata correttamente come '*volontarismo*', perché il 'decernismo', che ci si è dimostrato valido sotto il profilo metodologico per la costruzione della sintesi pura, è possibile *soltanto* sulla base di una metafisica volontaristica."[210]

Con ciò l'arsenale del convenzionalismo è completo, ed esso ha ottenuto una conseguente fondazione volontaristica. Si può ben dire che la franchezza e un privilegio di questa tendenza ultrareazionaria — almeno nella misura in cui, permettendoci di dare in breve un immagine chiara della dottrina di Dingler, essa renderà più facile anche la comprensione della natura filosofica del convenzionalismo, da cui la filosofia" di Hugo Dingler discende direttamente.

5. Lo sviluppo del convenzionalismo in Polonia. Critica del "convenzionalismo radicale" di K. Ajdukiewicz.

Nel periodo fra le due guerre, il convenzionalismo si sviluppa in Polonia nella forma del c.d. convenzionalismo radicale di Kazimierz Ajdukiewicz.

Come dice il nome stesso, il convenzionalismo radicale riconosce da un lato il suo legame col convenzionalismo, dall'altro vuol esserne uno sviluppo, e lo è effettivamente. Questo giustifica il nostro intento di discutere il "convenzionalismo radicale" in questo capitolo, in rapporto alla critica del convenzionalismo in generale. Si potrebbe avanzare qualche dubbio sull'opportunità di questa sistemazione, perché il "convenzionalismo radicale" si ricollega al neopositivismo nella stessa misura che al vecchio convenzionalismo: in effetti, esso ha radici in entrambe le correnti. Accogliendo la tesi generale che il nostro sapere si appoggia su convenzioni, il "convenzionalismo radicale" vede l'essenza di questo momento convenzionale nella scelta di un determinato *linguaggio,* e del quadro della realtà connesso al suo apparato categoriale.

---

[210] *Op. cit.,* pp. 379-80.

Nei paragrafi precedenti abbiamo dato una valutazione del convenzionalismo, sistemando storicamente le sue tesi e mostrando qual è stata la linea del suo sviluppo. Tutte queste considerazioni rimangono come premessa per il giudizio che dovremo dare dello sviluppo “radicale” di questa concezione, che riprende alcuni motivi già presenti in Le Roy. Dal punto di vista di classe anch'esso ha le sue radici nelle tendenze generali dell'epoca imperialistica, che spinsero la filosofia borghese sulla via del soggettivismo. Per cominciare, però, dobbiamo fare alcune osservazioni preliminari sulle teorie del convenzionalismo radicale” che si collegano al problema del linguaggio.

L'importanza determinante riconosciuta all'analisi del linguaggio per la ricerca filosofica costituisce il terreno comune su cui il convenzionalismo radicale” si incontra con quelle tendenze della filosofia borghese contemporanea che cercano nella logica un fondamento per le proprie teorie, in particolare col neopositivismo del Circolo di Vienna. Aver fatto del linguaggio non più solo un mezzo, ma un oggetto dell'indagine scientifica è senza dubbio una delle maggiori conquiste della logica simbolica contemporanea. Le ricerche linguistiche sulla sintassi logica e la fondazione di una teoria del significato hanno mostrato l'importanza del ruolo svolto dal linguaggio nella ricerca scientifica.

Si è compresa la necessità di un analisi precisa che elimini dal linguaggio, come mezzo in cui il pensiero viene formulato, tutte le ambiguità. In una parola, si è compreso che il linguaggio deve diventare oggetto di ricerca sistematica. Questo pensiero assai sano è stato deformato nella filosofia borghese fino a diventare uno strumento di concezioni idealistiche. L'incontro tra la nuova teoria dell'analisi del linguaggio e la filosofia idealistica è dovuto al fatto che la filosofia borghese dell'epoca della decadenza, lanciata alla ricerca di una facciata conveniente per il suo idealismo, ha visto nell'analisi del linguaggio e nella logica simbolica due strumenti che potevano venir adattati a questo scopo. Il legame con la logistica porta a questo pensiero l'autorità dell'estrema esattezza scientifica, e lascia libere, nello stesso tempo, svariate interpretazioni filosofiche. La filosofia borghese passa dall'accentuazione della funzione del linguaggio nel processo del pensiero alla sua assolutizzazione. Il linguaggio viene elevato al ruolo di istanza sovraordinata e definitiva nel processo della riflessione: sovraordinata, perché la nostra immagine della realtà dovrebbe dipendere dal linguaggio e dalla sua struttura; definitiva, perché il linguaggio appare in questo senso come una formazione arbitraria e assoluta, non dipendente a sua volta da altre condizioni. Ciò basta ad aprire tutte le porte al soggettivismo, relativismo e convenzionalismo estremi: nello stesso tempo, però, viene conservata l'apparenza della rigorosa scientificità, mediante l'autorità della logica, alle cui dimostrazioni si ri-

chiamano i suoi interpreti idealisti, e mediante l'introduzione e l'uso di un complicato simbolismo matematico (spesso, tuttavia, del tutto inadatto o superfluo).

Lo sviluppo della corrente “logistica” della filosofia idealistica contemporanea può essere seguito passo a passo dal c.d. atomismo logico di Russell, attraverso l' “analisi logica del linguaggio” del Circolo di Vienna, fino al “convenzionalismo radicale” dell'Ajdukiewicz.

La tesi che il compito della filosofia è l' “analisi logica del linguaggio” è dovuta al Circolo di Vienna, e viene svolta particolarmente dal suo massimo rappresentante, Rudolf Carnap. La tendenza di questa impostazione era chiara: parlare della “realtà” è “metafisica”; si può e deve parlare soltanto del linguaggio, al quale va ricondotta l'intera funzione della riflessione pensante. Il contenuto idealistico di quest'ultima tesi, soprattutto dal momento in cui essa si presenta insieme alla teoria soggettivistica degli “enunciati protocollari”, è del tutto evidente. Di ciò parleremo tuttavia più tardi, nel capitolo sul neopositivismo.

Nella concezione neopositivistica è racchiuso un elemento convenzionalistico. Se il linguaggio è il fattore decisivo del processo di pensiero, un influenza decisiva sull'immagine che noi ci formiamo del mondo va attribuita alla scelta del linguaggio. Il momento convenzionale della conoscenza si può ricondurre, di fatto, alla scelta del linguaggio: questa è l'idea che il “convenzionalismo radicale” riprende dal neopositivismo. L'originalità dell'Ajdukiewicz su questo punto si riduce al fatto che egli dimostra il carattere limitato della concezione della “sintassi logica del linguaggio” com'era intesa da Carnap, e mette l'accento sul ruolo dell'analisi dei significati linguistici, cioè della semantica.

Anche qui: non vi è alcun dubbio possibile sulla serietà e la portata dell'analisi dei significati (l'analisi semantica) nell'indagine linguistica. Ma altrettanto indubbio è che tutto dipende da *come* si esegue quest'analisi, dal *modo* in cui ne viene data un interpretazione filosofica, e da *quale portata* le si attribuisce.

Possiamo ricordare qui un osservazione di Stalin a proposito della semantica, contenuta nel saggio *II marxismo e la linguistica*:

“La semantica (semasiologia) è una delle parti importanti della linguistica. La semantica delle parole e delle espressioni ha una grande importanza nello studio della lingua. Pertanto alla semantica (semasiologia) deve essere riservato nella linguistica il posto che le conviene.

Tuttavia, trattando i problemi della semantica e utilizzando i suoi dati, non si deve in alcun modo sopravvalutarne l'importanza, né tanto meno si deve abusare di essa."[211]

Stalin scriveva queste parole in rapporto alla critica della linguistica di Marr, che studiava il linguaggio isolandolo dal pensiero. Ma esse possono valere anche per la "filosofia semantica" borghese, che, pur muovendo da presupposti completamente diversi da quelli del Marr, giunge anch'essa a una divisione rigida di pensiero e linguaggio: e quindi all'assolutizzazione del linguaggio stesso, che viene trattato come qualche cosa di indipendente dal pensiero (dal rispecchiamento della realtà nella coscienza umana). Anche il fatto che l'Ajdukiewicz vuole introdurre, a fianco della sintassi logica, l'analisi semantica, non muta la situazione da questo punto di vista: la filosofia diventa una "analisi linguistica" allargata, e la scienza una funzione delle convenzioni linguistiche. Più tardi, Carnap poté introdurre nella sua concezione non solo la semantica, ma anche la "pragmatica", o dottrina del rapporto tra i segni linguistici e i loro produttori, senza mutare per questo in modo apprezzabile l'essenza idealistica della sua teoria. Come questo "arricchimento" dell'originaria teoria dell'analisi linguistica, così anche l'accentuazione dell'importanza della semantica da parte dell'Ajdukiewicz non valse a modificare il fatto che, filosoficamente, la posizione del "convenzionalismo radicale" è quella del soggettivismo e del relativismo estremi.

Convenzionalismo e neopositivismo sono dunque le basi su cui l'Ajdukiewicz sviluppa la sua teoria: non ci sarà da stupirsi se il pensiero idealistico che è racchiuso in quelle due filosofie si presenti in forma più netta e, per così dire, condensata, nel "convenzionalismo radicale."

Fatte queste considerazioni introduttive, cerchiamo di definire esattamente il "convenzionalismo radicale", e di precisarne la distinzione rispetto al vecchio convenzionalismo:

"La tesi centrale del vecchio convenzionalismo, come si presenta, diciamo, in Poincaré, consiste nell'affermare l'esistenza di problemi la cui soluzione empirica non è possibile finché non si sia introdotta una convenzione arbitraria che sola, in unione coi dati dell'esperienza, permetterà di impostare il problema e di risolverlo. I giudizi, in cui la soluzione consiste, non ci sono imposti dai soli dati empirici, ma la loro formulazione dipende in parte dal nostro arbitrio, perché la convenzione arbitraria, che ha contribuito a determinare la soluzione, può essere mutata liberamente, facendoci così pervenire ad altri giudizi.

---

[211] Josef Stalin, *Il marxismo e la linguistica,* Roma, 1952, p. 49.

Il presente saggio vuole generalizzare e radicalizzare questa tesi del vecchio convenzionalismo. La tesi che presentiamo, e che ci sforzeremo di dimostrare, è infatti questa: non solo alcuni, ma *tutti i giudizi che noi formuliamo, e dal cui insieme risulta la nostra immagine del mondo, non sono determinati in modo univoco dai dati d'esperienza, ma dipendono dalla scelta dell'apparato categoriale* (*Begriffsapparatur*) *mediante il quale formiamo il nostro quadro dei dati empirici. Noi possiamo però scegliere tra diversi modi di formulazione dell'apparato categoriale, modificando così l'intero quadro del mondo che ne risulta.* Questo significa che l'accoglimento di determinati giudizi ci è imposto univocamente dai dati empirici fin tanto che ci si serve di un determinato apparato categoriale. Ma questa determinazione univoca non è assoluta, perché è possibile passare a un altro apparato categoriale, nel cui quadro gli stessi dati empirici non impongono più l'accoglimento degli stessi giudizi, in quanto giudizi identici ai primi non rientrano più affatto, e non possono venir formulati, nell'apparato categoriale nuovo.

Tale è, in tutta brevità e senza particolare preoccupazione per l'esattezza della formulazione, la tesi fondamentale del nostro lavoro… Essa potrebbe venir designata col nome di 'convenzionalismo radicale', e credo che possa esser messa in rapporto con le concezioni del filosofo francese Le Roy e forse anche di qualche altro."[212]

Fin da queste prime righe, l'Ajdukiewicz pone la questione in termini straordinariamente chiari. Il vecchio convenzionalismo del tipo di Poincaré faceva ricorso a convenzioni arbitrariamente stipulate, come strumento della costruzione conoscitiva, solo in alcuni casi: il nuovo convenzionalismo è più radicale nel senso che stabilisce la necessità della convenzione in tutti i casi — per ogni giudizio. Di conseguenza, tutto il quadro del reale nel suo complesso dipende dalla scelta convenzionale di un determinato apparato categoriale; come poi questa scelta è arbitraria, così anche l'immagine del mondo ottenuta per suo mezzo è una creazione arbitraria dello spirito. Non è difficile scorgere l'estremo soggettivismo e anche il relativismo di questa concezione: d'altronde, l'Autore stesso sembra aiutarci a formulare questa opinione, indicando il rapporto tra la sua teoria e le vedute di Le Roy.

L'esatta comprensione dell'intenzione filosofica del nostro Autore e, da parte nostra, la giusta valutazione del soggettivismo implicito nella sua impostazione, esigono una breve analisi della particolare terminologia del "convenzionalismo radicale". L'Ajdukiewicz stesso procedette in questo senso, dividendo la sua esposizione in due saggi: al primo di essi *(Das Weltbild und die Begriffsapparatur* [*L'immagine del mondo e l'apparato categoriale*], "Er-

---

[212] K. Ajdukiewicz, *Das Weltbild und die Begriffsapparatur,* in "Erkenntnis", IV, Leipzig, 1934, pp. 259-60.

kenntnis", IV, 1934, ne seguì un secondo *(Die Wissenschaftliche Weltperspestive [l'universo del discorso scientifico*], "Erkenntnis", V, 1935), che contiene una diffusa analisi della terminologia. La vera e propria esposizione della concezione "convenzionalistica radicale" è contenuta ne *L'immagine del mondo e l'apparato categoriale.*

In polemica con i neopositivisti e in particolare con Carnap, l'Ajdukiewicz sostiene innanzitutto che l'indicazione del lessico e la definizione delle regole sintattiche dì un linguaggio non sono sufficienti a determinare univocamente e completamente il linguaggio stesso: è necessario anche stabilire i modi in cui ai termini ed espressioni del linguaggio viene fatto corrispondere il loro significato. Noi riconosciamo allora se un "altro" individuo collega a una data proposizione il significato che le vien fatto corrispondere nel dato linguaggio, ponendolo in una situazione opportunamente scelta per la proposizione proposta, e osservando se esso, in questa situazione, è pronto a riconoscere la proposizione. Se per esempio qualcuno, in una situazione in cui sente un dolore, non è pronto a riconoscere la proposizione "duole", viene provato che egli non collega a questa espressione il senso che le vien fatto corrispondere nella lingua italiana. Le regole mediante le quali si fanno corrispondere i significati ai termini ed espressioni di un linguaggio vengono chiamate dall'Ajdukiewicz *regole di senso* (*sinnregeln*).

Le regole di senso sono di tre tipi: (i) regole assiomatiche, che indicano le proposizioni il cui rifiuto è impossibile, in qualsiasi situazione empirica, senza violare la determinazione del senso del linguaggio dato; (ii) regole deduttive, che distinguono le coppie di proposizioni tali che il riconoscimento della prima conduce necessariamente al riconoscimento della seconda; (iii) regole empiriche, che fanno corrispondere determinate proposizioni a determinati dati d'esperienza.

La totalità delle proposizioni distinte da queste tre classi di regole di senso è ciò che l'Ajdukiewicz chiama l'*universo del discorso* (*Weltperspelative)* di un determinato linguaggio. La classe di senso delle espressioni formulabili in questo linguaggio prende il nome di *apparato categoriale* (*Begriffsapparatur*).

Ecco ora la conclusione di questa esposizione, che citiamo prima di passare all'analisi delle tesi dell'Ajdukiewicz:

"L'universo del discorso è determinato da due fattori. Da un lato esso dipende dal materiale empirico, sulla cui base esso si costruisce, dall'altro, però, dalla struttura categoriale e dalle regole di senso a lei connesse. La prima parte di questa asserzione è evidente. Ma non di meno lo è la seconda: col cambiamento dell'apparato categoriale, infatti, mutano anche i problemi che

possiamo risolvere basandoci sugli stessi dati empirici. Scienze diverse si servono di apparati categoriali diversi, tra i quali può essere stabilita solo in parte una corrispondenza univoca *(die sich nur teilweise überdecken gönnen)',* ma anche una stessa e medesima scienza modifica, nel corso del suo sviluppo storico, l'apparato categoriale di cui si serve: questa trasformazione viene però spesso mascherata dal fatto che, pur mutando i concetti, continuiamo a servirci delle stesse parole."[213]

Lo stesso concetto, in forma diversa, veniva espresso nel primo dei due saggi citati:

"Siamo arrivati così a formulare la tesi fondamentale di questa ricerca. Nessun giudizio articolato ci viene imposto in modo assoluto dai dati dell'esperienza. Una volta che ci muoviamo sul terreno di un determinato apparato categoriale, i dati d'esperienza ci costringono bensì al riconoscimento di determinati giudizi: ma non appena l'apparato categoriale viene cambiato, siamo liberi di sospendere il riconoscimento di questi giudizi, nonostante che i dati d'esperienza, cui ci troviamo di fronte, siano gli stessi."[214]

Lenin, che frustò gli empiriocriticisti della sua ironia, metteva tra l'altro in risalto come essi si sforzassero di far passare il vecchio contenuto idealistico sotto le dotte vesti di una nuova terminologia. L' "elemento" di Mach e la coordinazione principale" di Avenarius dovevano essere i nuovi sostegni scientifici della vecchia idea formulata da Berkeley ai suoi tempi in modo semplice e diretto, che il mondo è un complesso di sensazioni percepite da noi, e quindi creazione nostra — che non ve una realtà indipendente dal pensiero, o insomma, la materia. Mach e Avenarius sostenevano la stessa cosa, ma servendosi di parole che ne occultavano la sostanza. Diversa era, ai loro tempi, la situazione della scienza, e specialmente quella della filosofia. Ma bisogna ammettere che il velo della "complicazione scientifica" era un gioco da bambini, nel loro caso, in confronto a quello che ci offre lo studio dei loro successori contemporanei. Le poche frasi con cui abbiamo cercato di tratteggiare la posizione dell'Ajdukiewicz non danno la più pallida idea delle innumerevoli distinzioni, sottigliezze di definizione, precisazioni terminologiche e raffinatezze logiche spese dall'Autore nello spazio di molte pagine, allo scopo di giungere ad una conclusione fin troppo semplice: che egli, cioè, è un seguace della concezione di Berkeley, ma la esprime con un vocabolario diverso. Raffinatezze e sottigliezze non servono a mutare la sostanza della cosa: l'Ajdukiewicz giunge *tout court* alla conclusione che, (i) l'immagine del mondo è sempre una creazione soggettiva, (ii) che questa creazione è arbi-

---

[213] *K. Ajdukiewicz,* Die wissenschaftliche Weltperspektive, *in "Erkenntnis", V, 1935, pp. 25-6.*
[214] *Das Weltbild*, cit., p. 266.

traria, e dipende dalla scelta arbitraria dell' "apparato categoriale", ossia del "linguaggio", nello specifico significato che questa parola viene ad assumere.

Questa interpretazione trova una conferma estremamente interessante nell'analisi delle illusioni dei sensi, condotta dall'Autore sulla base del "convenzionalismo radicale". Affondiamo un bastoncino in un bicchier d'acqua e constatiamo visivamente che esso è piegato, toccandolo invece, che è dritto. Potrebbe sembrare che la decisione della "disputa" fra i due sensi dovesse essere affidata alla prassi: ma il "convenzionalismo radicale" imposta la questione in altra maniera.

Il problema non è, per lui, di stabilire l'accordo del giudizio con la realtà obiettiva: si tratta di diverse regole di senso. Le une ci conducono a caratterizzare il nostro bastoncino come piegato, le altre, dritto: giungiamo alla raffigurazione del bastoncino che si accorda coi dati del senso tattile, cioè alla raffigurazione del bastoncino dritto, in quanto rifiutiamo le regole di senso contrarie:

"Queste regole di senso furono dunque rifiutate, eliminando tutti i concetti che vi erano collegati. Dalle illusioni dei sensi ci si è liberati attraverso una restrizione dell'apparato categoriale, ciò che equivale ad aver lasciato fuori dalla nostra considerazione una parte del quadro complessivo del mondo."[215]

Ci si potrebbe chiedere come vada intesa in generale la regola, in base alla quale viene rifiutata una delle due regole di senso in contrasto fra loro: e precisamente dal modo in cui l'Ajdukiewicz spiega quali regole di senso vadano rifiutate o mantenute in questi casi, risulta al di là di ogni dubbio il fondamento soggettivistico dei criteri di scelta che egli riesce a formulare. Le regole di senso che devono essere mantenute sono quelle che si possono meglio inquadrare nella totalità delle proposizioni già accettate, sia sulla base delle regole di senso, sia ipoteticamente. Qui il convenzionalismo radicale tende la mano alla Teoria della coerenza, e passa senz'altro sul terreno della concezione neopositivistica. Il senso di quest'alleanza è sufficientemente chiaro: "superamento" della teoria della verità obiettiva, e per questa via, negazione del materialismo.

In rapporto a questo problema potrebbe sorgere, entro il contesto della teoria dell'Ajdukiewicz, un equivoco, che all'Autore sembra importante impedire fin dal principio. Come succede in questi casi, le precisazioni che egli compie finiscono col mettere la sua teoria in una posizione ancora più delicata, e ne irrigidiscono il contenuto filosofico nel senso di un soggettivismo

---

[215] *Die Weltperspektive,* cit., p. 27.

anche più ristretto. L'Autore insiste infatti su questo punto, che la sua concezione dell'apparato categoriale non va intesa nel senso che il passaggio da un apparato categoriale a un altro possa rendere falsa una proposizione vera, e viceversa: egli intende soltanto che, nel nuovo linguaggio, non si può formulare nessuna proposizione equivalente a quella formulabile nel vecchio: quindi, la sospensione del riconoscimento di questa proposizione non urta contro la determinazione di senso dei due linguaggi. In altre parole, asserire che la proposizione "la carta è bianca" è vera in un linguaggio *S* e falsa nella traduzione in un linguaggio *S'*, sarebbe una deformazione del pensiero dell'Ajdukiewicz, conformemente al quale si dovrà invece dire: in un linguaggio con diverso apparato categoriale, in cui non può comparire nessuna proposizione equivalente a "la carta è bianca", questa proposizione è *intraducibile*. In vista di questo fatto, (che non avrebbe niente a che fare con una povertà lessicale del nuovo linguaggio), sarebbe possibile sospendere, in questo linguaggio, il "riconoscimento" della proposizione "la carta è bianca". (A questo proposito non si comprende troppo bene che cosa significhi sospendere il riconoscimento di una proposizione che non si può formulare.) Tutto ciò è spiegato nel modo più scrupoloso e con ogni "apparato" formale alle pagine 270-272 del saggio *L'immagine del mondo e l'apparato categoriale.* Ora, si può ben ammettere che per la filosofia "esatta" sia importante distinguere tra le due asserzioni, che il cambiamento del linguaggio conduce ad una modificazione della valutazione logica delle proposizioni dal punto di vista della verità e falsità, e, invece, che il cambiamento dell'apparato categoriale permette la "sospensione del riconoscimento" di certe proposizioni. Ma la sostanza della cosa è la stessa: e in effetti, tutto ciò significa piuttosto che noi, con la scelta *arbitraria* del linguaggio (e precisamente questo è il punto cui l'Ajdukiewicz tiene fermo), creiamo *arbitrariamente* l'immagine del mondo, e più esattamente la realtà stessa: poiché, al di là dell'immagine del mondo, l'Autore non vede naturalmente nient'altro.

Si segua o no l'Ajdukiewicz nella sua definizione della traducibilità, alla sua base sta pur sempre un punto di vista idealistico-soggettivo: l'affinamento formale dei concetti serve soltanto a far passare in secondo piano la questione essenziale, e la soluzione che il "convenzionalismo radicale" ne ha dato.

A proposito della traducibilità si presenta però un altro problema, che ha grande importanza per comprendere il limite idealistico della teoria. Per il "convenzionalismo radicale" infatti, non solo la scelta tra i linguaggi è *arbitraria,* ma questi linguaggi alternativi sono *intraducibili* fra di loro. Questa affermazione è idealismo soggettivo puro e semplice. Per comprendere come essa viene intesa, ricordiamo innanzitutto che non si tratta qui di diversi lin-

guaggi parziali che rappresentano porzioni di un linguaggio complessivo unitario (per esempio, il linguaggio della fisica e il linguaggio della sociologia), ma di linguaggi in sé compiuti, e però intraducibili. È chiaro che nessuno li ha mai formulati, finora, nella prassi della scienza: ma anche prescindendo da questa difficoltà, non ci vuole molto a dimostrare il fondamento idealistico-soggettivo di queste speculazioni del "convenzionalismo radicale". Negare la traducibilità reciproca di due linguaggi compiuti significa immediatamente negare la relazione obiettiva di ciascuno. Il processo di traduzione di un linguaggio in un altro ha bene, in generale, questa forma: espressione — oggetto intenzionale — espressione del nuovo linguaggio; e: proposizione — stato di cose indicato dalla proposizione — proposizione del nuovo linguaggio. Per chi si mette dal punto di vista del materialismo e della teoria della verità obiettiva, il linguaggio non può non avere una relazione obiettiva; questo non significa che due linguaggi diversi non si differenzino per le diverse "regole di senso", mediante le quali determinati significati vengono fatti corrispondere a determinati complessi di suoni: ma l'intraducibilità è qualcosa di diverso, che può essere negato solo nell'ipotesi che i due linguaggi non abbiano una relazione obiettiva — cioè, quando si accetta la posizione filosofica dell'idealismo soggettivo. Questo precisamente è il presupposto del "convenzionalismo radicale."[216]

L'impostazione idealistico-soggettiva viene alla luce ancora più chiaramente nelle considerazioni che l'Ajdukiewicz dedica al problema della verità. La questione viene toccata, in entrambi i saggi dell' "*Erkenntnis*", in rapporto al problema della scelta dell'immagine del mondo.

"Abbiamo visto più avanti come sia possibile la scelta dell'apparato categoriale entro il quale vogliamo svolgere la nostra immagine del mondo. Supponiamo che due individui — che chiameremo, uno Pietro e l'altro Giovanni — si servano di due linguaggi coerenti e compiuti, che non sono traducibili l'uno nell'altro. In questo caso entrambi saranno in grado di sviluppare una immagine del mondo, ma ciascuno una diversa. Non vi sarà nessun giudizio accettato da Pietro che Giovanni possa accettare, e viceversa; e neppure un

---

[216] Non consideriamo qui il caso banale in cui l'intraducibilità (unilaterale) di due linguaggi non deriva dalla specializzazione di ciascuno di essi, nel senso che essi sono usati per descrivere aspetti diversi della realtà (per esempio, il linguaggio della fisica e il linguaggio della sociologia), e neppure dal fatto che ciascuno ci offrirebbe un diverso "universo di discorso", ma semplicemente dal fatto che uno dei due linguaggi è troppo povero rispetto all'altro. Le nostre concezioni fisiche sulla struttura della materia non si lascerebbero tradurre nel linguaggio della comunità primitiva. Il problema sorgerebbe però tutte le volte che un giudizio, che rispecchia un frammento o un aspetto della realtà che gli uomini hanno già incontrato in un campo qualunque della prassi — sotto questo rapporto, dunque, un giudizio imposto dalla prassi alla coscienza sociale — o addirittura un giudizio, di cui abbiamo già trovato la formulazione in un altro linguaggio, non possa venire espresso in un linguaggio dato. Qui però è la storia della scienza, la storia della cultura che ci mostra come avvenga addirittura il contrario: quel che si produce è un arricchimento del linguaggio, un ampliamento dell'apparato categoriale ad esso relativo, o una modificazione del senso dei concetti che in quel linguaggio hanno già la loro formulazione, affinché la nuova immagine del mondo" possa essere "disegnata" nel linguaggio stesso. Si vede di qui che non il nostro linguaggio determina la nostra "immagine del mondo", ma al contrario, Γ immagine dei mondo", perfezionandosi progressivamente, modella il linguaggio.

giudizio accettato da Pietro che sia respinto da Giovanni, e viceversa. Le due immagini del mondo sono diverse, ma non entrano in collisione l'una con l'altra. A questo punto qualcuno potrebbe forse chiedere: Sono entrambe le immagini vere, o ve n'è una sola fra le due che merita di essere qualificata come 'vera'?"[217]

La conclusione dell'indagine su questa questione, che l'Autore affronta nel saggio *L'Universo del discorso scientifico*, è che il soggetto conoscente non ha di fronte a sé un materiale di fatto da comprendere in una teoria, ma, piuttosto, che a fondamento della conoscenza sta la ricerca e la determinazione di un apparato categoriale, per mezzo del quale si costruisce un determinato universo del discorso sul mondo. Quest'ultimo è dunque arbitrario, nella stessa misura in cui è arbitraria la scelta dell'apparato categoriale. La sua costituzione non implica affatto la negazione del valore di altri universi del discorso: al contrario, in quanto prodotto di diversi apparati categoriali, essi risultano inaccessibili a critiche condotte a partire dal nostro apparato categoriale. In altre parole, la scelta di un apparato categoriale ci chiude entro i confini dell'universo corrispondente, in modo che non possiamo venir raggiunti da qualsiasi critica che non sia fatta sulla base dello stesso apparato categoriale, e quindi accettando il nostro punto di vista nella misura in cui esso è "linguaggio". Poiché lo scienziato non può non trovarsi sempre sul terreno di un determinato' apparato categoriale, egli non è mai in grado di assumere la posizione di un giudice imparziale, e non può né colpire con la sua critica, né essere criticato da altri ricercatori che si servono di un apparato categoriale diverso. È sufficiente, così, scegliere un determinato linguaggio e operare conformemente al postulato della non contraddizione e dell'ordinamento sistematico (entrambi questi postulati vengono formulati dall'Ajdukiewicz sulla linea della teoria della coerenza), per poter affermare arditamente che le rappresentazioni di un folle, per non parlare delle più fantastiche invenzioni del misticismo e della religione, sono verità. Questo è il risultato di fatto delle considerazioni dell'Ajdukiewicz.

Un simile svolgimento ha la trattazione della verità nell'altro dei due saggi da cui abbiamo preso le mosse.

Una disquisizione abbastanza estesa ci insegna qui, innanzitutto, che cosa s'intende per "proposizione vera" nel nostro linguaggio, espressione che risulta equivalente a "proposizione che siamo pronti a riconoscere". Questa definizione, non eccessivamente precisa, afferma a un dipresso questo: — Un teorico della conoscenza che parla il linguaggio *S* deve riconoscere la verità di una proposizione di questo linguaggio che corrisponde alle sue regole

[217] *Das Weltbild,* cit., p. 278.

di senso; lo stesso vale per proposizioni di altri linguaggi traducibili in *S,* ma non per un linguaggio non traducibile in *S.* Perciò, dati due teorici della conoscenza che "parlano linguaggi diversi" (cioè, operano con diversi apparati categoriali), nessuno di loro potrà asserire qualche cosa delle proposizioni formulate dall'altro, e quindi, non potrà dire nulla sulla loro verità o falsità.

Diamo qui la conclusione finale di queste considerazioni:

"Se il teorico della conoscenza vuole dare dei giudizi articolati, cioè, vuole essere in grado di esprimere i suoi giudizi in un qualsiasi linguaggio, egli deve servirsi di un dato apparato categoriale e conformarsi alle regole di senso di un linguaggio corrispondente a quell'apparato categoriale. Ma non appena egli si conforma effettivamente alle regole di senso di un dato linguaggio, e riesce a procedere secondo di esse, egli deve riconoscere tutte le proposizioni alle quali le regole di senso di quel linguaggio, unite ai dati d'esperienza, devono condurre, e, di conseguenza, contrassegnarle anche come proposizioni 'vere'. Egli può, poi, cambiare l'apparato categoriale e il linguaggio. In questo caso, egli accoglierà altri giudizi e riconoscerà altre proposizioni, che contrassegnerà come 'vere', sebbene questo secondo 'vero' non abbia lo stesso significato del primo. Ma non si vede nessuna possibilità che il teorico del conoscere, ponendosi da un punto di vista imparziale, non conceda un vantaggio a nessun apparato categoriale, facendolo proprio. In *una* delle pelli dei diversi linguaggi egli deve pur stare — anche se gli è concesso di cambiarla come un camaleonte."[218]

Dietro queste parole si cela, in effetti, la confessione di una completa bancarotta scientifica. Forse che può essere interpretata diversa- mente la conclusione che la verità è funzione della scelta arbitraria del linguaggio e che, in vista di questo fatto, nel quadro di linguaggi diversi proposizioni contraddittorie sono egualmente giustificate? Senza dubbio, i seguaci del "convenzionalismo radicale" risponderanno che le cose non stanno affatto così, che questa conclusione può essere tratta solo da chi fraintende radicalmente la loro dottrina, poiché non si può parlare in nessun modo di proposizioni contraddittorie che si presentano entro linguaggi diversi e non traducibili.[219] Ma, di fatto, questa dottrina porta a considerare proposizioni contraddittorie come egualmente giustificate, anche se solo sotto la forma della tesi che non si può asserire nulla delle proposizioni di un linguaggio diverso. A rigore, quando si è perduta per strada una "bagattella" come la realtà obiettiva e la conoscenza obiettiva, è ben vero che non si può asserir nulla delle proposizioni che appartengono a un universo del discorso diverso. Ma questa perdi-

---

[218] Ibid., p. 282.

[219] Torneremo su questo problema nel prossimo paragrafo.

ta, a sua volta, è possibile solo sulla base dell'idealismo soggettivo. È questa, sotto ogni aspetto, una bancarotta scientifica. Quando una teoria si deve restringere al punto di dover considerare le rappresentazioni di un folle sullo stesso piano della teoria di Einstein, sotto la sola condizione che il "linguaggio" di quelle rappresentazioni sia sistematico ed esente da contraddizione, quando essa mette un arma nelle mani di coloro che ci vorrebbero convincere della "verità" di chimere, superstizioni e "meraviglie" religiose, affermando che la scienza non è in grado di opporsi alle loro fantasticherie perché parla un altro "linguaggio" — allora bisogna ben dire che questa teoria testimonia essa stessa della sua bancarotta e mette il sigillo al suo destino scientifico. Lo si voglia o no, questa è la situazione del "convenzionalismo radicale."

Dopo aver pronunciato una condanna così netta del nuovo convenzionalismo, dobbiamo però aggiungere che sarebbe un errore (un errore, che condurrebbe tra l'altro a rafforzare il credito della teoria di cui si nega la validità), dar luogo anche solo alla falsa impressione che questo rifiuto si estenda assolutamente anche a quanto di giusto e di fondato è stato incorporato nella teoria convenzionalistica. Questo procedimento è quanto mai adatto a scuotere la fiducia del lettore in chi lo usa. Per evitare una tale schematizzazione conviene qui aggiungere ancora qualche parola di chiarimento.

L'Ajdukiewicz ripete in tutto il suo lavoro che la verità di una proposizione "nel nostro linguaggio" è la sola di cui si possa parlare sensatamente. Questa tesi può apparire del tutto indubitabile in un certo senso (sebbene, in questo senso, essa sia assolutamente ovvia): è chiaro che noi pensiamo sempre in un determinato linguaggio, e che qualsiasi proposizione è l'espressione di un pensiero in questo linguaggio. Di questo, nessuno potrebbe ragionevolmente dubitare. È altrettanto chiaro che un medesimo complesso di suoni, cui corrispondono significati differenti in diverse lingue, in una determinata lingua può condurre alla deformazione (falsificazione o perdita di senso) di una proposizione che sarebbe del tutto corretta in un altra lingua. (Così per esempio, la proposizione "brak jest much" significa in polacco che vi è scarsità di mosche, ed esprime in russo che "il matrimonio mangia mosche"). Tutto ciò è altrettanto fuor di dubbio, quanto il fatto che le regole sintattiche di un linguaggio influiscono sul significato delle proposizioni in esso formulate. Quando però ricordiamo, per semplice precauzione, che non intendiamo contestare tutto ciò, dobbiamo aggiungere nello stesso tempo che i seguaci del "convenzionalismo radicale" non mirano affatto a queste constatazioni elementari, quando mettono l'accento sul fatto che una proposizione è vera "nel nostro linguaggio". Ciò che qui si vuol dire, è che noi scegliamo *arbitrariamente* il linguaggio, e che esistono linguaggi compiuti in sé ma *intraduci-*

bili. Questo è il nocciolo della semplice affermazione che una proposizione è vera nel *nostro* linguaggio, quando essa è inserita nel contesto del "convenzionalismo radicale": con lei non si vuol mettere in rilievo il fatto troppo ovvio che noi parliamo sempre in un determinato linguaggio, con una determinata sintassi e semantica, ma confortare la tesi filosofica della scelta arbitraria del linguaggio e, con esso, delle immagini del mondo, e della possibilità che la scelta, altrettanto arbitraria, di un altro linguaggio, ci imponga l'accoglimento di una diversa immagine del mondo, non confrontabile con la prima e altrettanto giustificata.

Proprio qui si cela il profondo errore soggettivistico del convenzionalismo. Esso si richiama, tra l'altro, all'esempio dei sistemi assiomatici in logica e in matematica, che verrebbero costruiti arbitrariamente prendendo come punto di partenza del sistema di deduzioni un determinato gruppo di assiomi (cioè, un determinato "linguaggio"). Ma anche in matematica e in logica la questione del carattere "arbitrario" degli assiomi assunti nel sistema non appare così semplice come i convenzionalisti sembrano ritenere. La scelta arbitraria si/trasforma nell'arbitrarietà della terminologia, ma non del quadro offertoci dalla teoria, non appena noi vogliamo che i sistemi deduttivi corrispondano al nostro senso "intuitivo" della verità (e si veda il modo in cui il problema è formulato da Tarski a proposito della definizione di linguaggio formalizzato nel *Concetto di verità nei linguaggi delle scienze deduttive)* — ossia al senso della verità prodotto in noi dalla totalità dell'esperienza *fino a quel momento*. Dove le differenze tra i sistemi deduttivi cessano di essere diversità terminologiche e grafiche per diventare differenza di contenuto — per esempio, nel caso della geometria euclidea e non-euclidea, — emerge immediatamente il problema della *verità* — ossia il problema di quale dei diversi sistemi sia giusto, o più giusto, rispetto agli altri. (Nello stesso tempo, possono avere qui grandissima importanza metodologica considerazioni condotte sotto diversi punti di vista.) Ancor meno si può parlare di "arbitrarietà del linguaggio" (con il che si intende l'arbitrarietà del sistema, della *visione del mondo* nel caso della totalità del nostro linguaggio, nella quale si realizza il rispecchiamento della realtà obiettiva nella coscienza umana. Qui le rappresentazioni fantasiose di un linguaggio assunto arbitrariamente, e di proposizioni, che in questo senso sono vere "nel nostro linguaggio", ossia, che sono vere proprio per via della scelta arbitraria di un determinato linguaggio, possono nascere solo nella testa dei soggettivisti. Su questa base si potrebbe anche sostenere che, per esempio, il principio di contraddizione è inderogabile solo nel "mio" linguaggio, ma che è possibile costruire un linguaggio in cui esso non avrebbe valore vincolante. Chi comprende il rapporto complessivo in cui la cosa si colloca, chi collega la teoria con la prassi,

comprende anche senz'altro che queste fantastiche teorie non hanno nessuna presa sulla prassi della scienza.

Vediamo un poco più da vicino che cosa significhi "verità" per il "convenzionalismo radicale". Vera è, in questa impostazione, una proposizione che, nel quadro di un determinato linguaggio, deve essere riconosciuta, ovvero il cui rifiuto urterebbe contro le regole di senso del linguaggio. Criterio di verità è qui l'accordo con le regole di senso di un linguaggio arbitrariamente scelto, e quindi, con regole arbitrarie. Svolgendo questo pensiero fino alle sue ultime conclusioni, siamo costretti ad arrivare al volontarismo, secondo cui la verità è una funzione della *volontà* soggettiva, e alla concezione intuizionistica del "mondo come creazione" e della "verità come creazione". Ma possiamo vedere come il "convenzionalismo radicale" completi l'opera, rendendo effettivamente esplicite anche queste conseguenze implicite della sua posizione:

"Si è visto già [è anche la nostra opinione. A. S.] che questa posizione può essere caratterizzata convenientemente come convenzionalismo radicale. Essa si distingue dal vecchio convenzionalismo non solo per il suo radicalismo, ma anche perché, a differenza di quanto avviene, per esempio, in Poincaré, essa non ritiene che i principi accolti assiomaticamente per libera decisione e le interpretazioni fondate sulle convenzioni non siano né vere né false, ma solamente comode. Noi pensiamo piuttosto che questi principi e interpretazioni, nella misura in cui rientrano nel nostro linguaggio, meritino di essere caratterizzati come veri. Il nostro punto di vista non ci impedisce neppure di assumere determinate entità come fatti, pur facendo piena luce sulla dipendenza dei giudizi empirici dall'apparato categoriale scelto, e non solo dal materiale empirico grezzo. Su questo punto ci avviciniamo così all'idea copernicana di Kant, secondo la quale la conoscenza empirica non dipende solo dal materiale d'esperienza, ma anche dal sistema delle categorie che lo elaborano. In Kant, però, questo apparato di categorie è legato piuttosto rigidamente alla generale natura umana…: dal punto di vista di questo saggio, essa appare invece come qualcosa di abbastanza plastico. L'uomo si trasforma continuamente, sia inconsapevolmente e senza il concorso della sua volontà, sia volontariamente e consapevolmente. Ma, per mettere in opera una conoscenza articolata, e fintanto che lo fa, esso deve collocarsi in qualche apparato categoriale."[220]

L'asserzione che il "convenzionalismo radicale", a differenza del vecchio convenzionalismo, ammette la verità e non solo la comodità dei principi stipulati, va intesa evidentemente entro i limiti del contesto. Si tratta innanzitutto di sapere che cosa intendiamo per "verità". Poincaré si limitava a que-

[220] *Ibid.,* p. 285.

sta franca constatazione: se verità significa accordo del pensiero con la realtà obiettiva, allora le rappresentazioni del pensiero a fondamento convenzionale non sono né vere né false, ma comode. Il "convenzionalismo radicale" respinge in ogni caso, è vero, la c.d. definizione classica della verità: ma aggiungendo poi che si deve ammettere, entro il suo sistema, la "verità" dei principi assunti convenzionalmente, (intendendo l'accordo con le regole di senso del linguaggio scelto) non porta altro contributo alla questione che quello di un poco più di confusione.

Chiarito questo punto, siamo anche in grado di comprendere l' "idea copernicana" del convenzionalismo radicale. Essa consisterebbe nel mostrare che l'uomo, con la modificazione del suo apparato categoriale, "crea" un universo e una verità sempre nuova, sia consapevolmente (volontarismo), che inconsapevolmente. L'Ajdukiewicz si rifà qui all'analogia della "rivoluzione copernicana" di Kant — ma è proprio il caso di dire che nel "convenzionalismo radicale" c'è altrettanto poco di "copernicano" che nel kantismo. La rivoluzione copernicana consistette nel togliere dal trono del mondo la Terra, e con lei l'uomo, mostrando che non la Terra, ma il sole stava al centro del sistema astronomico. La rivoluzione di Kant — nonostante tutta l'esitazione e l'ambiguità connessa all'ammissione della "cosa in sé" — consisteva nel mettere l'uomo al centro del sistema filosofico, elevando la coscienza soggettiva con le sue strutture a priori a creatrice della realtà. Tutto ciò è ben noto — e la linea di *questa* rivoluzione, ossia la linea dell'idealismo soggettivo, trova ora una continuazione nel "convenzionalismo radicale" dell'Ajdukiewicz.

Il convenzionalismo è una delle correnti idealistico-soggettive della filosofia borghese nell'epoca dell'imperialismo. Il "convenzionalismo radicale" è una forma particolarmente raffinata e reazionaria di questa filosofia, tanto più atta a trarre in errore quanto più cela il suo contenuto filosofico essenziale sotto il peso formale di un linguaggio scientifico. Questo contenuto filosofico è quello di un soggettivismo e relativismo estremi, la negazione della teoria della verità obiettiva e, in ultima analisi, la lotta contro il materialismo. In una parola, è ancora un altra variazione sul tema della vecchia melodia berkeleyana e humiana. Quanto alla nuova veste scientifica della teoria, bisogna dire che essa prova, se non altro, come l'aperta franchezza e la netta semplicità di altri tempi non siano più le attrattive con cui il soggettivismo, ormai, può presentarsi al pubblico filosofico.

6. Convenzionalismo e relativismo.

Nel respingere l'accusa di idealismo soggettivo il convenzionalismo rifiuta parimenti quella di rappresentare una forma di relativismo; e le due cose

sono collegate fra loro. Il saggio di Izidora Dambska, da cui prendiamo le mosse per alcune osservazioni su questo tema, è dedicato precisamente alla dimostrazione che il convenzionalismo non si identifica con la concezione relativistica della verità.

Ricordiamo qui che col termine di convenzionalismo indichiamo la concezione che riconduce la conoscenza a convenzioni arbitrariamente stipulate, e per relativismo, invece, intendiamo la concezione che lega la verità del giudizio alla struttura del soggetto conoscente o alle condizioni in cui il giudizio viene formulato, la concezione, ossia, nella quale un giudizio è vero "per colui che lo formula". Vi è un rapporto, chiaramente visibile, tra la tesi convenzionalistica che la conoscenza è funzione di convenzioni arbitrariamente formulate, particolarmente nella forma del convenzionalismo radicale, dove la verità di una proposizione viene a dipendere dalla scelta del "nostro linguaggio", e la tesi relativistica che un giudizio può essere vero sempre e soltanto "per me". Data una proposizione vera nel mio linguaggio non ne discende necessariamente, per il convenzionalismo radicale, che la sua traduzione in un altro linguaggio *debba* esser vera; e così, per il relativismo, una proposizione "vera per me" non è necessariamente "vera per altri". L'elemento che stabilisce il nesso delle due tesi è l'idealismo soggettivo, la negazione della verità obiettiva, sulla cui base si edifica la concezione della verità come qualcosa di definito in rapporto a proprietà del soggetto conoscente o del linguaggio scelto, e attraverso questo, di nuovo, del soggetto che lo usa.

Tutto ciò non pare evidente alla Dambska, ed essa si sforza, nel suo saggio, di dimostrare il contrario:

"Il convenzionalismo rappresenta un tentativo di risolvere il problema della decidibilità di determinati asserti scientifici. Secondo i convenzionalisti esistono questioni, per esempio nel campo delle scienze empiriche, che hanno un apparente carattere empirico e, apparentemente, sono univocamente determinabili, e alle quali tuttavia l'esperienza non è in grado di dare una risposta. Soltanto l'assunzione di determinate convenzioni, che fissano il significato delle espressioni che entrano in queste questioni, permette di formularne le risposte. Mutando la convenzione, alla stessa questione e agli stessi dati empirici seguirà una risposta diversa. Per il convenzionalismo radicale, poi, quale è rappresentato per esempio da K. Ajdukiewicz, non esistono asserti decidibili indipendentemente dalla scelta di una convenzione. Quando dunque si riconosce come vera una qualsiasi proposizione, lo si fa sempre nel quadro di determinate convenzioni che definiscono l'apparato categoriale del linguaggio cui la proposizione appartiene. Col cambiamento dell'apparato categoriale una proposizione omologa non potrà più essere riconosciuta come vera.

Si deve ammettere, come conseguenza di tutto ciò, che una medesima proposizione possa essere considerata a ragione, in determinate condizioni, come vera, e in altre, altrettanto a ragione, come falsa, dal momento che una medesima questione può ricevere una volta la risposta corretta *p,* e un altra volta una risposta corretta diversa da *p? lì* convenzionalismo non proclama così la relatività della verità? Questa conclusione è falsa: e per comprenderlo basta ricordare che dalla scelta dell'uno o dell'altro gruppo di convenzioni dipende il *senso* della questione di cui cerchiamo la risposta. Fintanto che il variare della convenzione non modifica il *senso* della questione (per esempio, nel caso di convenzioni equivalenti) esso non determina alcuna variazione della risposta; ma dal momento in cui il variare della convenzione modifica il senso della questione, la risposta alla questione stessa, che pure era omologa alla precedente, assume anch'essa un senso diverso, e non è più la medesima risposta, anche se viene formulata con le stesse parole: la questione stessa, insomma, è mutata. *Pertanto, la tesi del convenzionalismo non e identica alla tesi del relativismo*: tra i due punti di vista la differenza è considerevole e chiaramente individuabile."[221]

Abbiamo citato per esteso questo lungo passo, perché esso basta a introdurre con sufficiente chiarezza la tesi della Dambska — la negazione del rapporto reciproco di convenzionalismo e relativismo. L'Autrice si pone qui dal punto di vista del convenzionalismo radicale, ciò che facilita il nostro compito critico, perché la posizione convenzionalistica generale assume qui la sua configurazione più netta e definita.

Già nel presentare la sua tesi l'Autrice ne accenna un primo tentativo di dimostrazione. Questa prima possibile giustificazione ridurrebbe il convenzionalismo ad una tesi abbastanza banale, ossia all'ovvia constatazione che espressioni omologhe possono avere sensi diversi in diversi linguaggi, e che a questa variazione può corrispondere una modificazione della classificazione degli enunciati veri e falsi. (Prescindiamo qui dalla considerazione che ciascuno dei diversi linguaggi è una creazione convenzionale). Questa osservazione non avrebbe effettivamente nulla in comune con la tesi che il medesimo giudizio può essere talora vero e talaltra falso, dal momento che le stesse parole esprimerebbero, nei diversi casi, contenuti diversi, e quindi non si avrebbe più a che fare con lo stesso giudizio. Inteso solo in questo senso, il convenzionalismo non si identificherebbe dunque più col relativismo.

---

[221] Izidora Dambska, *Konwencjonalizm a relatywizm,* in "Kwartalnik Filozoficzny", vol. XV, Cracovia, 1938, pp. 330-1. (Corsivo nostro, A. S.)

Tuttavia, è impossibile ridurre il convenzionalismo a una constatazione di questa verità abbastanza banale, e ciò risulta, del resto, dal seguito delle argomentazioni della Dambska stessa a proposito delle differenze tra convenzionalismo e relativismo. Ecco come l' Autrice elenca queste differenze:

"In primo luogo, il relativismo è una dottrina della verità delle proposizioni, mentre il convenzionalismo parla soltanto di condizioni necessarie della loro decidibilità.

In secondo luogo, il relativismo respinge il principio di contraddizione, ciò che non avviene nella dottrina convenzionalistica.

Finalmente, il relativismo implica un atteggiamento verso i problemi metafisici diverso da quello del convenzionalismo. Dal fatto che la realtà si presenta in maniere diverse al soggetto giudicante a seconda delle circostanze in cui il giudizio viene formulato, il relativismo trae la conclusione che essa è, contemporaneamente e sotto le stesse condizioni, diversa, ossia che la realtà stessa è intrinsecamente contraddittoria. Il convenzionalismo, invece, si arresta alla constatazione che vi è una molteplicità di raffigurazioni del reale, una molteplicità di *teorie,* senza concludere che la realtà possegga contemporaneamente più caratterizzazioni diverse. Il problema di come la realtà sia 'realmente', ossia indipendentemente dall'apparato categoriale mediante il quale se ne formula la descrizione, è un problema che il convenzionalismo deve chiarire insolubile. Questo problema cela anzi in sé una certa contraddizione, poiché, in ultima analisi, esso suonerebbe così: Qual è la vera immagine della realtà quando non c'è nessuna immagine della realtà? — Da questo punto di vista, il convenzionalismo accoglie senz'altro la posizione dei positivisti. In rapporto al relativismo, dunque, esso rappresenta un punto di vista più prudente, che si rifiuta di trarre conclusioni metafisiche dalle sue tesi."[222]

Conviene qui mettere in luce, in via preliminare, una circostanza caratteristica, che gioca un ruolo piuttosto importante nell'argomentazione dell'Autrice. La Dambska non fa nessuna differenza tra *giudizi,* come rispecchiamenti della realtà nel pensiero, e *proposizioni,* come formulazioni imprescindibili dei giudizi, naturalmente sempre "nel sistema di un determinato linguaggio". Questa identificazione era stata alla base della tendenza a formulare la tesi essenziale del convenzionalismo come un asserto ovvio sulla dipendenza del senso delle espressioni dalle regole di senso del relativo linguaggio; ma sulla base di questo stesso scambio l'Autrice può ora definire il relativismo come una tesi sulla *verità delle proposizioni,* in particolare, come la dottrina della dipendenza di questa verità dalle circostanze. (Sostenere

[222] *Ibid.,* p. 331.

che la verità delle *proposizioni* dipende dalle circostanze non significa però affatto accettare una concezione relativistica. Tanto la teoria marxista della concretezza della verità, quanto la teoria di Twardowski delle espressioni ellittiche, per esempio, affermano che la validità di determinate *proposizioni* dipende dalle circostanze. Se poi introduciamo fra le "circostanze" anche il linguaggio in cui una proposizione viene formulata, allora anche il più arrabbiato assolutista in gnoseologia si troverebbe in difficoltà a non ammettere che la verità di *tutte* le proposizioni dipende dalle circostanze.) La nostra Autrice presenta dunque il convenzionalismo come una tesi riguardo alla decidibilità delle proposizioni. Però, già nella seconda parte del passo che abbiamo or ora citato le "proposizioni", e le tesi che le riguardano, cedono il posto a qualcosa di assai diverso: le "immagini della realtà", le "teorie", e il rapporto del relativismo e del convenzionalismo, non con le formazioni linguistiche, ma con la questione di "quale sarebbe la 'vera' immagine della realtà". È chiaro che qui non si tratta di proposizioni, ma di giudizi, e anche di interi complessi di giudizi. Il termine "proposizioni" usato dall'Autrice va dunque messo fra virgolette, perché sostituisce qui il termine "*giudizi".* Detto ciò, passiamo all'analisi degli argomenti della Dambska.

Cominciamo, seguendo l'ordine tenuto dall'Autrice, dalla tesi che il relativismo riguarda la verità delle "proposizioni", e il convenzionalismo, invece, le condizioni della loro decidibilità. Questa tesi non regge alla più semplice considerazione critica: conviene accertare fin d'ora che l'Autrice confonde qui palesemente i termini della sua argomentazione, entrando in contraddizione con se stessa. Una pagina più sopra, subito prima di esporre la tesi che è oggetto di questa discussione, essa affermava molto chiaramente, nell'esposizione del proprio convenzionalismo:

"Quando… una proposizione viene riconosciuta come vera, ciò avviene sempre nel quadro di determinate convenzioni, che definiscono l'apparato categoriale del linguaggio cui la proposizione appartiene."[223]

Ciò stabilisce al di là di ogni equivoco che il convenzionalismo non tocca soltanto la questione della decidibilità, ma anche quella della verità delle "proposizioni". Del resto, l'Ajdukiewicz l'aveva mostrato chiaramente nei due saggi sul convenzionalismo radicale che abbiamo analizzato nel precedente paragrafo. Né potrebbe essere diversamente. Che cosa significa, infatti, determinare le condizioni della *decidibilità* delle "proposizioni"? Non equivale ciò precisamente a determinare le condizioni in cui possiamo risolvere il problema della loro verità? Di fatto, almeno, è lo stesso che stabilire da che cosa dipende la loro verità. Il convenzionalismo tradizionale aveva cercato di

[223] *Ibid.,* p. 330.

evitare questo rapporto rifiutando apparentemente il problema della verità e sostituendo il concetto di “verità” con quello di “comodità”. Il convenzionalismo radicale, che si è spogliato degli ultimi resti del concetto “metafisico” della realtà obiettiva, ritorna al concetto di verità, ma in un interpretazione estremamente soggettivistica, come si è già osservato e non è più il caso di ripetere. La discrepanza fra la posizione convenzionalistica e quella del relativismo, sotto questo aspetto, è irrilevante: il relativismo asserisce che la verità del giudizio dipende dalle circostanze (intendendo innanzitutto la dipendenza dalla struttura e dalle proprietà del soggetto conoscente — il giudizio è “vero per me”); il convenzionalismo asserisce la *stessa cosa* in forma diversa, cioè attraverso la constatazione che la verità del giudizio dipende da convenzioni scelte da me, e, per via delle convenzioni, dal “linguaggio”. (Una proposizione è vera “nel mio linguaggio” e non deve ammettersi necessariamente che la sua traduzione in un altro linguaggio sia vera: dunque la verità di un *giudizio* dipende dalla scelta del linguaggio.) *Sotto questo rapporto il convenzionalismo si presenta anzi come un caso particolare di relativismo,* nel quale la tesi relativistica generale, che la verità del giudizio è condizionata dal “soggetto”, si concretizza nella teoria della sua dipendenza dal “sistema linguistico” scelto dal soggetto.

Tutto ciò diventa anche più chiaro se passiamo alla terza differenza di principio enumerata dalla Dambska, che il convenzionalismo e il relativismo implicano un diverso atteggiamento riguardo ai problemi metafisici. Qui l'Autrice passa senza alcuna giustificazione dall'asserto, che preso nella sua semplicità diventa banale, che il senso delle proposizioni dipende dal concreto linguaggio di cui fanno parte, alla tesi 'che la scelta del linguaggio (dell'apparato categoriale) determina (o contribuisce a determinare) la scelta dell' “immagine della realtà”. Se la prima asserzione riduceva il punto di vista convenzionalistico a una constatazione ovvia, le argomentazioni che invece la Dambska stessa adduce a sostegno della seconda, a proposito del rapporto del convenzionalismo con i problemi metafisici, tolgono ogni possibile dubbio proprio sul carattere relativistico della teoria, mentre ne rivelano la profonda insostenibilità.

La scelta e l'uso di questo o quell'apparato categoriale non determina in tutto o in parte, in ultima analisi, i nostri giudizi sulla realtà, le nostre teorie e “immagini del reale”. Da un lato, possiamo formulare, entro uno stesso e medesimo linguaggio, giudizi contraddittori, costruire immagini della realtà che non si accordano tra loro; e ciò avviene continuamente quando per esempio più ricercatori, che stabiliscono l'uso di una medesima terminologia, eliminano la possibilità di equivoci verbali (che è la condizione generale di qualunque discussione scientifica), costruiscono “immagini della realtà” in

concorrenza tra di loro, operano tra queste una scelta, e tutto ciò restando sul terreno di *un* linguaggio. Dall'altro lato, il riconoscimento della relazione obiettiva dei nostri giudizi esclude la possibilità di ritenere che esistano (possano essere usati) linguaggi "chiusi" o intraducibili — che la scelta di determinate convenzioni linguistiche ci renda impossibile il riconoscimento di certi giudizi, o viceversa, ci permetta di evitare di riconoscerli.

Al di là di ciò, far dipendere la verità dell'una o dell'altra immagine del mondo dall'accoglimento di un determinato apparato categoriale, significa essere soggettivisti e relativisti. In questo senso, il convenzionalismo assume la stessa posizione *di principio* del relativismo rispetto alle questioni ontologiche, e passa, come quello, sul terreno dell'idealismo soggettivo. Se vi sono differenze tra la posizione relativistica e quella convenzionalistica, esse sono le differenze che si devono ben riconoscere tra due varianti di una stessa tendenza, ma che non sono diversità sostanziali. Tra queste differenze vi è precisamente il fatto che il punto di vista soggettivistico è più coerente ed esplicito nel convenzionalismo che nella tendenza relativistica in generale.

Come seguace del "convenzionalismo radicale" dell'Ajdukiewicz, la Dambska osserva infine che chiedersi come sia "veramente" la realtà, indipendentemente dall'apparato categoriale con cui la si descrive, significa porre un problema contraddittorio. Ma è evidente che la contraddizione sorge una volta che si siano accettati determinati presupposti filosofici, e in secondo luogo, che "realtà" è fatto uguale qui a "immagine del reale". Chiedere una immagine della realtà "quando essa non c'è" è contraddittorio: in altre parole: la contraddizione nasce sulla base di una filosofia idealistica-soggettiva. Oppure, si potrebbe lasciar perdere la dimostrazione di questa contraddittorietà, e intendere tutto il passo come la semplice dichiarazione che, dal punto di vista del convenzionalismo, il problema del "vero" carattere della realtà non può essere formulato, e che possiamo parlare solo delle sue raffigurazioni, costruite in rapporto ai vari apparati categoriali. In tal caso, avremmo una conclusione agnostica — ossia un idealismo soggettivo mitigato e *mascherato*. La Dambska stessa, poi, si richiama al positivismo. In un modo o nell'altro, ci troveremmo di fronte alla tesi della *uguale giustificazione di principio* di diverse immagini del mondo, nessuna delle quali è legata univocamente alla realtà obiettiva — con il che, di nuovo, non solo non viene dimostrata diversità di principio tra convenzionalismo e relativismo, ma, al contrario, *il convenzionalismo si presenta come una forma specifica di relativismo*.

Del resto, è abbastanza caratteristico che la Dambska, concludendo queste argomentazioni, che avrebbero dovuto provare la diversità dei due punti di vista, approdi alla convinzione della loro *somiglianza*. Tra convenzionalismo e relativismo, essa dice, vi è tuttavia una somiglianza solo apparente, del tut-

to estrinseca: ma le sue stesse parole lasciano comprendere che vi è qualcosa di più: un unità di fatto delle due teorie su alcuni punti fondamentali. L'Autrice, comunque, identifica due motivi diversi di questa apparente coincidenza: da un lato, l'effettiva somiglianza di alcuni motivi di fondo del convenzionalismo e del relativismo; dall'altro taluni malintesi terminologici. Fermiamoci un poco sulla prima:

"Analizziamo ora il primo di questi due motivi. In effetti, se non ci si limita a prendere letteralmente gli asserti dei relativisti, e si cerca di penetrare la loro intenzione, non è difficile scorgere una somiglianza abbastanza netta tra il punto di vista relativistico e la concezione del convenzionalismo. *Tanto l'una che l'altra teoria tendono a mettere in luce il fatto che qualunque considerazione di un enunciato dal punto di vista del suo valore conoscitivo non può avvenire senza mettere in rapporto l'enunciato stesso con determinati fattori, che in generale ne determinano il senso.* Per i convenzionalisti, ciò che conferisce il senso degli enunciati è una stipulazione convenzionale; per i relativisti è la situazione, nel senso più largo di questa parola, in cui l'enunciato viene formulato. Ma da questa giusta osservazione i relativisti traggono ingiustificate conseguenze epistemologiche e metafisiche, dalle quali invece i convenzionalisti si astengono. *La tesi di Protagora, che l'uomo è misura di tutte le cose, può essere interpretata nello spinto del relativismo (come fecero Protagora stesso e altri Sofisti*), *o in quello del convenzionalismo.* Nel primo caso l'uomo sarà misura di tutte le cose nel senso che la verità e falsità di uno stesso enunciato dipendono dal soggetto psichico che lo formula; nel secondo, invece, la tesi protagorea viene intesa in questo modo: dal senso, che il soggetto conoscente costituisce accettando determinate convenzioni, e che viene così ad essere proprio degli enunciati di un determinato linguaggio, dipenderà se l'enunciato in questione si debba considerare legittimamente come vero o falso. Si dovrà dire ora che, in base a questa interpretazione, 'l'uomo è misura di tutte le cose' nel senso che la scelta delle convenzioni è qualcosa di assolutamente arbitrario, dipendente solo dal capriccio soggettivo? O, invece, si deve considerare la scelta delle convenzioni come dettata da circostanze di carattere obiettivo? Sembra che la risposta a queste domande sulla base del convenzionalismo debba scontrarsi, in un modo o nell'altro, in difficoltà serie, e la sua formulazione sembra condurre comunque a un *regressus in infinitum.*"[224]

Si concederà che gli elementi di somiglianza cui l'Autrice si riferisce sono assai forti. Ma il loro significato è diverso da quello che la Dambska sembra ritenere: infatti, essi non si riducono essenzialmente alla tesi che il senso degli

[224] *Ibid.,* pp. 332-3. (Corsivo nostro, A. S.)

enunciati-proposizioni è condizionato dalla situazione o dalla scelta del linguaggio (al contrario, come ha notato anche il Twardowski, questo è precisamente ciò che la tesi relativistica *non vuol dire),* ma piuttosto alla tesi che il valore logico degli enunciati-giudizi dipende da circostanze, di qualsiasi tipo (situazione o scelta del linguaggio). Ora, una "somiglianza" tra il convenzionalismo e il relativismo *sotto questo punto di vista* fa addirittura del convenzionalismo una forma di relativismo.

L'ultimo tentativo di difendere il convenzionalismo dall'accusa di relativismo è quello che la Dambska intraprende alla fine del passo ora citato, cercando di dimostrare che il convenzionalismo non è una filosofia soggettivistica e relativistica, in quanto non enuncerebbe nulla sul carattere (arbitrario) delle stipulazioni convenzionali. Questa argomentazione non ha grandi prospettive — contro di lei militano le affermazioni stesse dei creatori del convenzionalismo. Non per caso anche l'esposizione dell'Autrice diventa qui più pallida e meno convincente:

"Si è creduto di vedere nel convenzionalismo il principio dell'equi giustificazione di tutti i punti di vista: tutto sarebbe convenzionale, basato su stipulazioni, e quindi essenzialmente arbitrario… Questo modo di intendere il convenzionalismo non mi sembra corretto… Né il convenzionalismo moderato né quello radicale hanno affermato l'arbitrarietà degli enunciati, e l'uguale giustificazione di tutti i punti di vista nella scienza. Dai principi del convenzionalismo non discendono, né la tesi dell'equi giustificazione, né quella della non-equi giustificazione di diversi punti di vista nella descrizione della realtà. Da essi discende semplicemente che l'esperienza non è l'unico elemento della decisione con cui viene accolto l'uno o l'altro punto di vista, perché gli stessi dati d'esperienza possono venire inquadrati in diverse immagini del mondo, a seconda delle convenzioni che si sono scelte. Il problema dell'elemento che decide la scelta delle convenzioni, o l'altra questione, normativa, di che cosa dovrebbe decidere questa scelta, sono problemi epistemologici di straordinaria portata, distinti però e indipendenti in linea di principio dalla tèsi del convenzionalismo. A questi problemi sono state date soluzioni diverse — da quella dello scetticismo a quella del kantismo, dalla teoria pragmatistica a quella del neopositivismo.

Se vogliamo trasportare la formulazione convenzionalistica sul terreno di questi problemi meta teoretici possiamo arrivare solo a questa enunciazione: l'affermazione 'una determinata immagine del mondo è giustificata' rappresenta un problema insolubile finché non la si è inserita nel quadro di un determinato sistema epistemologico."[225]

---

[225] *Ibid.,* pp. 335-7.

Qui bisogna rettificare innanzitutto alcuni elementi di fatto. L'affermazione della Dambska, che né il convenzionalismo moderato né quello radicale abbiano sostenuto la scelta arbitraria delle convenzioni, è inesatta. Il principio dell'arbitrarietà delle convenzioni era già nella teoria di Poincaré; dopo di lui fu difeso tanto da Le Roy che da Dingler, il quale giunse al suo volontarismo proprio su questa base. In Ajdukiewicz lo troviamo proclamato *expressis verbis,* con l'affermazione precisa che la scelta del linguaggio è arbitraria. Non sembra che l'analisi di una teoria possa venire approfondita sforzandosi di palliare le sue caratteristiche a dispetto di fatti evidenti.

A parte questo, che cosa vuol dire l'Autrice? Essa afferma che l'equi giustificazione di tutti i punti di vista, ossia l'arbitrarietà della stipulazione convenzionale, *non* è una conseguenza del convenzionalismo. Ciò che decide la scelta delle convenzioni cadrebbe al di là dell'analisi convenzionalistica, e potrebbe essere definito filosoficamente in vari modi, perché il problema della scelta delle convenzioni può essere risolto solo in rapporto a un determinato sistema epistemologico.

Come va inteso tutto ciò? La tesi che l'Autrice vuol confutare è questa: — Il convenzionalismo implica l'arbitrarietà della convenzione, e, di conseguenza, l'equi giustificazione di tutti i punti di vista; in considerazione di ciò, esso va inteso come una variante del soggettivismo radicale, che conduce a una particolare forma di relativismo. La sola possibile confutazione di questa tesi consisterebbe nel dimostrare che il convenzionalismo non definisce la scelta delle convenzioni come qualcosa d'arbitrario, in quanto ne indica la relazione obiettiva; quindi, che esso non è una teoria soggettivistica, ma una teoria della convenzione come fattore conoscitivo obiettivo e indipendente dal soggetto. L'impresa di dimostrare questa tesi è destinata a fallire fin dal principio, perché grava su di essa un intima contraddizione. Il concetto stesso di [4] convenzione" implica la libertà della stipulazione convenzionale, e, in qualunque sistema lo si introduca, contraddice all'idea di una relazione obiettiva. L'Autrice non si sforza neppure seriamente di dare questa dimostrazione — la sola che sarebbe convincente e ridurrebbe al silenzio le obiezioni dei suoi avversari. Quando poi essa indica alcune possibilità di soluzione del problema dell'elemento di decisione della scelta convenzionale, soluzioni che vorrebbe presentare come profondamente diverse fra loro, di fatto si restringe a indicare alcune teorie filosofiche che si muovono tutte sostanzialmente nella stessa direzione idealistico-soggettiva. È difficile considerare un argomentazione di questa fatta come una confutazione della critica materialistica al convenzionalismo, come dottrina che rientra nella sfera dell'idealismo soggettivo, e delle conseguenze che derivano da questa caratterizzazione. Altrettanto poco si può ritenere soddisfacente la risposta alla do-

manda di un criterio di scelta della convenzione e quindi della validità di una determinata raffigurazione del mondo, che rimanda al sistema epistemologico che si vorrà scegliere e nel cui quadro soltanto si potrebbe formulare la questione. Quanto meno, bisogna dire che restano così rispettati i confini dell'idealismo soggettivo: il convenzionalismo sembra consentire questa "relativizzazione" della questione rispetto al sistema epistemologico, ma solo riguardo a sistemi gnoseologicamente idealistici — e non a caso: una gnoseologia materialistica rovescerebbe qualunque concezione convenzionalistica.

Non sembra dunque possibile dimostrare che il convenzionalismo, pure evitando il problema della relazione obiettiva della "convenzione, "non debba tuttavia sostenere l'arbitrarietà della raffigurazione del mondo. Del resto, la Dambska aveva mostrato a ragione che la semplice posizione del problema, nell'ambito del convenzionalismo, è impossibile, poiché conduce a un *regressus in infinitum*:

"Come ogni altra questione, infatti, anche questa può essere risolta solo sulla base di determinate convenzioni, rispetto alle quali di nuovo si porrebbe il problema del criterio della loro scelta."[226]

Al termine delle nostre considerazioni possiamo dunque concludere: tutti i tentativi intrapresi da Izidora Dambska per salvare il convenzionalismo dall'accusa di relativismo non raggiungono lo scopo.

Torniamo così alla tesi che era stata il punto di partenza della nostra esposizione rispetto al convenzionalismo: il convenzionalismo rappresenta un tentativo di salvare la possibilità della conoscenza dalla critica scettica — ma restando nell'ambito di un soggettivismo e relativismo estremo. In questo modo esso svolge ottimamente il ruolo specifico dell'ala soggettivistica nell'offensiva della filosofia borghese contemporanea contro il materialismo.

[226] *Ivi*, p. 333.

CAPITOLO SETTIMO: PRAGMATISMO — CRITICA DELLA CONCEZIONE DELLA VERITÀ COME CONFORMITÀ A INTERESSI INDIVIDUALI

1. Osservazioni preliminari

In poche correnti filosofiche il condizionamento sociale del pensiero viene alla luce in modo tanto chiaro ed esplicito come nel pragmatismo. Perfino quegli storici della filosofia che di regola ne ignorano sistematicamente le radici sociali, sono costretti ad ammettere il carattere di filosofia del *businessman* americano di una dottrina, che traduce senz'altro le sue categorie nel linguaggio della moneta sonante.

Il mettere in relazione il pragmatismo con le specifiche condizioni di vita del *businessman* americano è diventato anzi un luogo comune.

Tuttavia l'esplicazione di questo legame con una specifica condizione di vita non basta affatto a comprendere la portata filosofica del pragmatismo. Il riferimento al "modo di vita americano" può anzi rendere meno facile la comprensione di questa filosofia estremamente idealistica e dei suoi reali contenuti: il semplice richiamo al legame della dottrina pragmatistica con il mondo del *business* può dare infatti l'impressione che essa sia comunque una teoria realistica, ben lontana da idealistici "voli del pensiero", e ciò specialmente quando si pone l'accento sul carattere attivo del pragmatismo e sul suo criterio "prati- cistico" della verità.

Con ciò non si vuol dire che il legame del pragmatismo con il "modo di vita americano" non esista. Sia detto chiaramente: quando osserviamo che la semplice illustrazione di questo legame non è ancora in alcun modo una spiegazione del pragmatismo, non vogliamo certo portar acqua al mulino della tendenza storiografica borghese che conduce l'analisi delle correnti filosofiche secondo il semplice criterio "immanente". Il carattere del pragmatismo come filosofia tipicamente americana, e filosofia del *businessman* americano, è al di là di ogni dubbio; i suoi profondi legami con le condizioni di vita americane non possono venire contestati. Ma la nostra tesi è che il rapporto del pragmatismo con il capitalismo americano dell'epoca imperialistica può essere compreso *solo* quando si sia analizzato fino in fondo lo specifico contenuto filosofico di questa dottrina.

La fraseologia ultra-"pratica" del pragmatismo non è qualcosa di estrinseco. Essa è, filosoficamente, un espediente destinato ad un compito specifico — quello di velare il carattere essenziale di una filosofia programmaticamente, e quindi, per così dire, organicamente oscura. Il pragmatismo rientra nel quadro delle filosofie idealistico-soggettive del periodo di dissoluzione del

capitalismo, che svolgono la loro funzione ideologico-sociale precisamente nella misura in cui il loro idealismo viene coperto e mistificato.[227]

Contro tutte le apparenze, il pragmatismo si ricollega non solo con il machismo, il convenzionalismo e poi il neopositivismo, ma anche con l'intuizionismo contemporaneo. Tanto la concezione idealistica soggettiva della "creazione" che il criterio del successo sono comuni a James e a Bergson.[55] Il legame del pragmatismo con il convenziona» lismo passa a sua volta per gli elementi soggettivistici e relativistici della nuova filosofia americana: la "produzione" della realtà nel pragmatismo non è, in sostanza, che una varietà della "creazione" convenzionalistica del quadro del reale. Conseguenza immediata di questo punto di vista è, per l'una come per l'altra 'filosofia, il rifiuto della teoria della verità obiettiva a favore della "comodità" degli enunciati. A ciò si ricollega poi la tendenza relativistica propria di entrambe le correnti: rispetto agli interessi del singolo individuo nel pragmatismo, e rispetto alla scelta della convenzione (o del linguaggio) nel convenzionalismo.

L'elemento più importante che collega il pragmatismo da un lato con l'empiriocriticismo e il convenzionalismo dall'altro, è però il principio dell' "economia del pensiero" [56] e, ancora, l' "empirismo puro". Già Lenin osservava, nel *Materialismo ed empiriocriticismo*:

"Dal punto di vista del materialismo la differenza tra il machismo e il pragmatismo è così insignificante e di scarso rilievo quanto la differenza tra l'empiriocriticismo e l'empiriomonismo."[228]

Infatti, non è certo un caso che i pragmatisti trattino dei convenzionalisti come Le Roy, Wilbois, Milhaud e perfino Poincaré, come dei rappresentanti della loro stessa scuola. James stesso, parlando dei legami filosofici del pragmatismo con le filosofie contemporanee a lui più vicine, metteva in risalto queste parentele idealistico-soggettive del suo pensiero. (Il pragmatismo viene qui caratterizzato come umanismo nel senso della tesi protagorea che l'uomo è misura di tutte le cose):

"In Francia Bergson e i suoi seguaci, il fisico Wilbois e Le Roy, sono dei compiuti umanisti nel senso che abbiamo detto. Altrettanto sembra doversi dire del prof. Milhaud, e il grande Poincaré si allontana da questa posizione solo in misura impercettibile. In Germania, Simmel è un umanista dei più radicali, mentre Mach e i suoi discepoli, come anche Hertz e Ostwald devono essere contati tra gli umanisti."[229]

---

[227] Cfr. sopra, p. 215. [*N.d.T.*]
[228] Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo,* cit., p. 321 nota.
[229] *W. James,* The Meaning of Truth [Il significato della verità], *London, 1909, pp. 65-6.*

Il pragmatismo è bensì una espressione della reazione borghese al movimento rivoluzionario del proletariato, ma una espressione condizionata dai tratti specificamente americani della sua infrastruttura. La filosofia borghese decadente è forzatamente una filosofia idealistica: ma l'idealismo sostanziale può presentarsi nelle forme più diverse. Le forme proprie e dirette dell'idealismo, specialmente quella mistica e quella apertamente idealistico-soggettiva, che presenta nel modo più aperto il contrasto dell'idealismo col senso comune, non possono soddisfare le esigenze e i gusti prevalenti nell'atmosfera fredda e prosaica dell'impresa industriale e commerciale americana. Nasce così una nuova e particolare forma di idealismo — l'idealismo col tabarro del *businessman* americano. I creatori del pragmatismo dissero che esso era "un nome nuovo per una cosa vecchia": e avevano ragione. La "cosa vecchia" è però l'idealismo di tipo soggettivo, che discende sin da Protagora: il nuovo è che qui, come "misura delle cose", si presenta il *businessman* americano, per il quale è vero ciò che gli reca vantaggio, che può essere tradotto e calcolato in moneta sonante.

La tendenza del pragmatismo a elevare sul suo fondo idealistico un edificio di parole sull'azione, la prassi, la trasformazione della realtà ecc., va spiegata proprio col fatto che esso è una reazione borghese al materialismo nelle condizioni specifiche della società americana. Qui si rivela il suo nesso ideologico immediato, e qui pure sta l'insidiosità di questa varietà specialissima di idealismo, testimoniata non solo dal fraintendimento del suo carattere da parte di moltissimi filosofi borghesi, ma perfino da alcuni marxisti. L'apparenza "praticistica" ha così tratto in inganno, per esempio, Maurice Cornforth, la cui analisi a questo proposito, tra le molte ottime del suo rimarchevole libro *ha scienza contro l'idealismo,* è del tutto insufficiente.[57] Bisogna dire che il pericolo di non giungere a fondo su questo punto è accresciuto dal fatto che non mancano i punti di contatto — per lo meno esterni — tra la terminologia del marxismo e quella pragmatista. La prassi, che nella filosofia marxista svolge un ruolo specialissimo come fonte della conoscenza e come criterio della verità, appare almeno a prima vista come lo stesso criterio di verità accolto dal pragmatismo. La filosofia marxista lotta contro la concezione metafisica della verità assoluta, e mostra che la verità è un processo, e un opposizione alla concezione della verità assoluta e una teoria della verità come processo si ritrovano anche nel pragmatismo. Finalmente, il marxismo filosofico ha sottoposto a una critica radicale, sin dai suoi primi inizi, il carattere contemplativo del filosofare metafisico, ha messo in risalto il rapporto reciproco di teoria e prassi e il carattere attivo della filosofia, come trasformazione del mondo; e la filosofia contemplativa è, almeno formalmente, l'o-

biettivo principale degli attacchi del pragmatismo, che si proclama paladino di una filosofia rigorosamente attiva.

È dunque possibile il dubbio che ci sia una comunanza sostanziale del marxismo e del pragmatismo su alcuni problemi di fondo. In realtà però, dietro l'apparenza di questo accordo, si cela l'effettiva *opposizione* delle due filosofie, materialistica l'una, idealistica l'altra. Proprio per questo è tanto più necessario mettere in luce questa opposizione e liquidare ogni possibilità di fraintendimento. Potremmo quasi dire che, nelle condizioni della nostra epoca, una esposizione della teoria marxista della verità sarebbe incompleta se non venisse integrata da una critica approfondita del pragmatismo.

Vi sono molte ragioni che rendono impossibile uno svolgimento semplice e piano di questa critica. Innanzi tutto, la poca chiarezza, l'effettiva indeterminazione di una teoria filosofica, per la quale oscurità e indeterminazione rappresentano una scelta programmatica. Vi è, come vedremo, una sorta di camaleontica mutabilità, che appartiene all'essenza del pragmatismo, e che rende difficile l'afferrarlo e fissarlo in momenti essenziali[58]; tanto che non fa meraviglia se un "neorealista" come Santayana abbia applaudito con gran calore la famosa tesi di James, che di diverse teorie sia falsa solo quella che è sommamente chiara e inequivoca. È impossibile non ricordare qui come questa sorta di pesca nelle acque torbide dell'idealismo sia sempre stata l'occupazione favorita dei diversi giocolieri "intellettuali."

Nel 1908 apparve un articolo del Lovejoy dal titolo *Tredici pragmatismi* la cui tesi era che, sotto la stessa denominazione di "pragmatismo", si ritrovassero in realtà più teorie completamente diverse fra loro. È di sommo interesse ricordare che non solo James era d'accordo con l'idea di Lovejoy in generale, ma sottoscrisse in pieno e pubblicamente questo articolo.[59] Tutto ciò pone all'analisi del pragmatismo una esigenza preliminare: innanzitutto, comprendere l'equivocità e l'eclettismo dei pragmatisti come momenti essenziali della loro dottrina, e in secondo luogo, metterne in luce la funzione ideologico-sociale. Ma questo procedimento diventa ancor più necessario dal punto di vista del nostro lavoro in questo libro. I diversi rappresentanti del pragmatismo si differenziano tra loro per sfumature anche non irrilevanti, e lo stesso nome della filosofia è diverso — pragmatismo per James, umanismo per Schiller, strumentalismo per Dewey. Tra i punti di vista di Peirce, James, Schiller, Dewey, sussistono evidentemente certe differenze. Ma se, anziché singoli momenti subordinati e particolarità del sistema, o variazioni meno significative della stessa fondamentale posizione ontologica e gnoseologica, si prende di mira il punto di vista di principio nel campo ontologico e gnoseologico, e la teoria della verità che ad esso è legata, viene in luce abbastanza chiaramente la posizione fondamentale che è comune a tutte le varia-

zioni e tendenze interne del pragmatismo. Ora, questo è precisamente il nostro caso: a noi non interessano, in questa sede, particolarità sistematiche e differenze di denominazione, ma la posizione generale caratteristica di questi filosofi: idealismo e volontarismo in gnoseologia, accoppiati alla tendenza pluralistica, che esprime ideologicamente in modo specifico la reazione del pensiero borghese decadente al materialismo, la fuga sotto le ali materne dell'irrazionalismo e del fideismo.

Una giusta analisi del pragmatismo deve essere condotta, a nostro giudizio, tenendo presenti innanzitutto questi elementi. Ma se è così, allora le differenze fra pragmatismo radicale e moderato, tra pragmatismo generale e pragmatismo ristretto, e le stesse diversità tra le posizioni personali di James e l'umanismo e lo strumentalismo, impallidiscono di fronte ai tratti fondamentali che occorre mettere in evidenza. Non solo: è necessario anzi mettere da parte sistematicamente tutte queste differenze perché esse giocano, nel corpo della filosofia pragmatista, un ruolo obiettivamente mistificatorio — la fraseologia delle differenze secondarie tende a oscurare le questioni fondamentali, innanzitutto, quella dell'idealismo. Noi tratteremo perciò il pragmatismo come un tutto unico, e, anziché secondo le posizioni dei suoi creatori, secondo un ordine obiettivo dei problemi (entro i limiti del nostro argomento). È nostra convinzione che i diversi autori di cui faremo parola, pure introducendo questa o quella modificazione del sistema, non ne abbiano mai mutato gli elementi conduttori e fondamentali.

2. La definizione della verità.

I pragmatisti sogliono distinguere il pragmatismo come metodo di indagine dal pragmatismo come teoria della verità. Questa distinzione, in realtà, è già essa stessa tipica di un modo metafisico di intendere il rapporto del metodo con la teoria della conoscenza. Metodo e teoria del conoscere sono indissolubilmente legati: le regole di metodo dell'indagine sono un risultato della conoscenza via via acquisita delle leggi obiettive di sviluppo della realtà, e dello sviluppo della conoscenza stessa, e proprio perciò queste regole mutano, sia in rapporto ai risultati del processo conoscitivo, sia in rapporto al modo in cui questo processo viene concepito.

Il metodo del pragmatismo, come quello di ogni altro sistema, costituisce dunque un tutto unico con la sua teoria; e anche per il pragmatismo, di conseguenza, la *teoria* della conoscenza, e in primo luogo la teoria della verità, che ha in quella una posizione centrale, hanno una funzione costitutiva.

Ha la verità, per il pragmatismo, carattere oggettivo o soggettivo? Qual è la posizione pragmatista rispetto al problema dell'assolutezza e della relatività

della verità? Le risposte a queste domande hanno un significato decisivo, perché la definizione della verità riassume in forma essenziale la posizione di un sistema filosofico nel campo della gnoseologia e in quello dell'ontologia. Ora, è caratteristico che lo sforzo di enucleare queste risposte negli scritti dei pragmatisti si scontra con l'ostacolo di una straordinaria confusione concettuale, quella stessa di cui già parlavamo come di un elemento essenziale della dottrina. Si può dire senza esagerazione che il pragmatismo riunisce qui lo sforzo di unificare, o per lo meno raccogliere in sé, tutte le teorie idealistiche contemporanee della verità, con la pretesa, dall'altro lato, di mantenersi sul terreno del "realismo" e della definizione classica della verità. Il libro di William James *Pragmatism* è, da questo punto di vista, un vero gabinetto di rarità filosofiche. Ma esso non è solo un esempio di caos concettuale che supera tutti i limiti della decenza filosofica: la confusione del problema vi è condotta, si direbbe, in modo consapevole e programmatico. Il pragmatismo combatte il materialismo e la scienza, e serve la reazione: ma non lo dichiara apertamente, e sceglie, convenientemente mistificata, una via indiretta — creare un tale guazzabuglio concettuale nella mente del lettore da potergli presentare la propria ideologia reazionaria sotto il nome di una "filosofia pratica della vita."

Cerchiamo innanzitutto di orientarci, almeno di sfuggita, nel caos delle definizioni pragmatiste del problema della verità.

Tanto James che i suoi successori sembrano particolarmente sensibili all'accusa di aver fatto proprio un atteggiamento idealistico nella teoria della conoscenza e rifiutano vivacemente di essere chiamati idealisti soggettivi. Così James, nel suo libro *The Meaning of Truth,* che rappresenta una sorta di commentario al *Pragmatism,* discutendo le accuse secondo lui insostenibili contro il pragmatismo, designa la propria posizione come *realistica*. Così le pagine del *Pragmatism,* dove lo stesso James sembra accettare la definizione classica della verità, vengono di solito citate dai suoi seguaci come una evidente confutazione dell'accusa di idealismo. Ecco dunque una prima illustrazione, tratta da questi passi, del gioco di prestigio intellettuale che è strumento metodico della discussione pragmatista:

"Verità è, come vi dirà qualunque vocabolario, una proprietà di certe rappresentazioni. Essa ha il significato di 'accordo' con la realtà, e altrettanto, falsità significa non-accordo con la realtà. Questa definizione vale come qualcosa di ovvio ugualmente per i pragmatisti e gli intellettualisti. La loro divergenza comincia non appena si solleva la questione di che cosa voglia dire propria-

mente 'accordo' e 'realtà', quando cioè si vuole intendere per realtà qualcosa cui le nostre idee dovrebbero essere conformi."[230]

Il lettore, messo in imbarazzo o in sospetto dalla riserva avanzata su concetti come "realtà" e "accordo", la cui definizione ha evidentemente valore di principio, si trova ora di fronte a una tecnica espositiva ben singolare. Una intera serie di affermazioni corrette e di tesi infondate si alterna vertiginosamente sotto i suoi occhi, e dalla confusione dei concetti emerge l'affermazione di un "realismo", ottenuta attraverso l'insistenza sulla portata pratica delle rappresentazioni vere e mediante l'uso di una fraseologia realistica tutta esteriore.

"Innanzitutto vorrei attirare l'attenzione sul fatto che il possesso di pensieri veri significa sempre insieme possesso di preziosi strumenti per l'azione. Il nostro dovere di conquistare verità non è dunque una norma discesa dalle nuvole o un peso che l'intelletto abbia imposto a se stesso, ma, al contrario, ha origine in motivi essenzialmente pratici. Che per la vita umana sia importante disporre di giudizi veri sui fatti è cosa ben nota; viviamo in un mondo di realtà che ci possono essere infinitamente utili e infinitamente dannose. A questo livello primario di verificazione i pensieri che ci mettono a conoscenza di ciò che dobbiamo attenderci valgono come pensieri veri, e lo sforzo di acquistare questi pensieri è uno dei primi doveri dell'essere umano."[231]

Prendiamo tutto ciò, per il momento, come è detto, nel suo significato immediatamente apparente. Abbiamo dunque una prima definizione della verità. In non più di due pagine della stessa sezione James ci presenta ora altre due caratterizzazioni della verità.

Gli intellettualisti, egli osserva, considerano l'accordo del pensiero con la realtà come un rapporto meramente statico, e la verità stessa come verità assoluta. Attaccando ora l'insostenibile concezione della verità assoluta, egli cambia insieme, con un gioco di prestigio, tutte le carte in tavola, e ci offre, come seconda caratterizzazione della verità, la concezione relativistica, in un modo che contraddice, al di là di ogni dubbio, il passo or ora citato:

"*Rappresentazioni vere sono quelle che noi ci appropriamo, facciamo valere, mettiamo in opera e possiamo verificare*…

La verità di una rappresentazione non è una proprietà immobile ad essa inerente. La verità è qualcosa che accade alla rappresentazione. La rappresen-

---

[230] W. James, *Pragmatism,* New York, 1955, p. 132.
[231] *Ibid.,* p. 134

tazione *diventa* vera, viene *resa vera* da determinati eventi: la sua verità è, in effetti, un accadere, un evento…"[232]

Ancora una volta ci troviamo di fronte a un apparente identità tra la terminologia pragmatistica e il marxismo, cui però non corrisponde in alcun modo un uguaglianza di contenuto.

Il materialismo dialettico afferma che la verità è un processo, dove però "verità" significa, in *questa* tesi, conoscenza vera. Essa si riferisce quindi a un infinito *processo conoscitivo*.

La verità come "accadimento", o "processo", di James è, in senso specifico, il processo attraverso cui un giudizio diventa vero in seguito allo *svolgimento degli eventi*. Ciò che decide della verità di una rappresentazione non è qui il suo contenuto, ossia il modo in cui essa rispecchia la realtà, ma, proprio, "la verità è un evento", una sorta di terno al lotto che la rappresentazione vince. È questo un modo profondamente indeterministico di concepire la verità, che esclude ogni previsione obiettiva, e riduce la previsione stessa, come l'intera prassi umana, a un "metodo per tentativo ed errore". È difficile sostenere che un metodo siffatto potrebbe bastare agli uomini per dominare la natura.

La cosa però non finisce qui. Dopo forse cento righe ci viene incontro la terza caratterizzazione della verità. Si tratta questa volta di una definizione di ciò che è vero, che ha valore essenziale per il pragmatismo e che troviamo ripresa, nella stessa forma o con lievi variazioni, da tutti gli scrittori della corrente. Muovendo dall'affermazione che ogni verità ha una portata pratica, James formula innanzitutto la tesi che la verità non è uno scopo in se stessa, ma un mezzo per la soddisfazione di qualche bisogno. Da ciò egli ricava quindi che il valore pratico del pensiero vero è la sua utilità, la quale può essere immediata o mediata, e dipende dalla traduzione in pratica cui il pensiero viene sottoposto dopo essere stato formulato. La conclusione è che *pensiero vero è equivalente a pensiero utile.* Questa affermazione, come in genere tutto il problema del rapporto tra verità e "utilità" del giudizio, merita particolare attenzione da parte nostra. Anche il marxismo parla di un ruolo pratico della conoscenza, anzi della sua utilità pratica. Se l'utilità consiste nella modificazione della realtà secondo uno scopo determinato, o nell'aiuto dato a questa modificazione, è chiaro che il pensiero vero è utile in quanto presupposto di un azione che a quella modificazione conduce. La tesi della "utilità" e della realtà dei pensieri veri sembra così avvicinarsi alquanto all'osservazione di Engels che noi sottoponiamo a prova le nostre conquiste in un determinato campo della verità obiettiva, la nostra *conoscenza* dei pro-

[232] *Ibid.,* p. 133.

cessi naturali, subordinandola agli scopi che ci poniamo. Basta però comprendere veramente ciò che il pragmatismo intende per utilità per rendersi conto che la somiglianza delle due posizioni è, ancora una volta, più di superficie che di sostanza.

Ecco come James caratterizza il suo concetto di “utilità”:

“Sono ben consapevole del fatto che vi suoni alquanto strana la mia affermazione che un pensiero è vero fintanto che il credervi è utile alla nostra vita. Che un pensiero è buono, nella misura in cui è utile, si concederà facilmente. Quando ciò che possiamo fare con l'aiuto di un pensiero è buono, si concederà anche che il pensiero stesso è buono per questa ragione: infatti, la nostra situazione è migliore dal momento in cui lo possediamo. Ma, si dirà ora, non è uno straordinario abuso della parola 'verità' dire che questi pensieri, per questo stesso motivo, sono anche *veri?*... Si tocca così il punto centrale della teoria della verità di *Schiller, Dewey,* e mia... Mi si permetta di dire per ora soltanto questo, che la *verità è una specie di ciò che è buono, e non, come si ritiene generalmente, una diversa categoria, posta sullo stesso piano del bene. Si chiama vero tutto ciò che, nel campo della convinzione intellettuale, si dimostra buono, in base a motivi chiaramente enunciabili... 'Ciò che per noi sarebbe meglio credere* '! — *Questo suona precisamente come una definizione della verità.* È quasi la stessa cosa che se dicessimo: 'Ciò che dovremmo credere', e in questo caso nessuno di voi troverebbe alcunché da ridire sulla definizione. *Ma non dovremmo noi forse credere sempre a ciò, che per noi è meglio credere? E se è così, è davvero possibile tener separati, alla lunga, il concetto di ciò che per noi è meglio, e il concetto di ciò che per noi è vero”?*[233]

In queste righe abbiamo l'interpretazione autentica della famosa definizione di James, che il vero è l'utile. Vero è ciò che è buono nella sfera del credere, e si dovrà credere ciò, che per noi è meglio credere. La verità è dunque definita come ciò che è meglio credere. Ma così possiamo anche comprendere che cosa significa “utile” ed “efficace” — semplicemente ciò che si addice ai nostri interessi. Più esattamente anzi, ai *miei* interessi: poiché, come sappiamo, il pragmatismo è una filosofia che si sviluppa in una società di classe, nella quale, in via di principio, gli interessi dei singoli *non* sono sempre uguali.

È abbastanza evidente che quando il marxismo parla dell' “utilità” della conoscenza vera, ciò va inteso in modo tale che resti esclusa ogni riduzione dell'utilità alla conformità con gli interessi del singolo. Nello stesso momento in cui questa riduzione diventa possibile cessa di esser vero, almeno per noi, che ogni pensiero vero è utile. In realtà, si conoscono molti giudizi veri che non sono affatto utili, ma assai dannosi, per esempio, per gli imperialisti: co-

---

[233] *Ibid.,* pp. 58-60. (Corsivo nostro, A. S.)

sì, sebbene sia difficile mettere in dubbio la verità dell'affermazione che la forza del campo socialista e del movimento di liberazione dei paesi coloniali tende sempre più a crescere, per gli imperialisti “sarebbe meglio credere”, almeno per un certo tempo, che le cose non stiano oggettivamente in questo modo. Altrettanto il pensiero vero, che sto annegando, seguito da effettivo annegamento, non può /essere considerato come “utile” per colui che annega. È anche difficile dire se “sarebbe meglio” per l'affogante prestar fede a questo pensiero o no. Per la filosofia marxista “prassi” significa *prassi sociale,* utilità ed efficacia hanno il senso di utilità ed efficacia *in questa prassi.* Se si introduce in questo contesto la variabile dell'antagonismo di classe, l'utilità viene intesa dai marxisti come ciò che serve gli interessi della classe progressiva, che rappresenta nel momento dato gli interessi della grande maggioranza dell'umanità e del progresso generale. In questo senso ed entro questi limiti si può formulare la tesi che il pensiero vero *in generale* è utile, e che certamente lo è un pensiero vero su conduzioni durevoli o fenomeni ripetibili (per esempio, la comprensione di *certe* leggi obiettive della natura, della società e della psiche umana, del pensiero). Se poi l' “utilità” (e più ancora, l'efficacia) viene interpretata nel senso che è utile (efficace) il pensiero che consente una previsione corretta, allora l'affermazione che ogni pensiero vero ha l'attributo dell'utilità diventa un semplice truismo — ma questa non è più l'utilità nel senso del pragmatismo, poiché si possono prevedere anche cose assai sfavorevoli per se stessi, e non ricavare alcuna utilità da questa previsione.

Già qui emerge una differenza essenziale tra il punto di vista marxista e quello pragmatista sulla questione di come vada intesa l'utilità propria della conoscenza vera, e sul senso in cui a *ogni* pensiero vero possa essere attribuita utilità ed efficacia. Ma vi è ancora un altra osservazione da fare. Nel passo che abbiamo citato, James non dice solo che il pensiero vero è un pensiero utile, ma *rovescia* anche questa proposizione nell'altra, che il pensiero utile (che per noi “sarebbe meglio credere”), è un pensiero vero. In questo anzi consiste la sua definizione. Se la prima proposizione è un semplice truismo, la seconda, ricavata da lei con questo gioco di prestigio, è ben altra cosa — una definizione soggettivistica della verità, completamente infondata. Il trucco consiste nel presentare le cose come se vi fosse un rapporto logico reciproco tra due ragionamenti che non sono affatto equivalenti logicamente: e così dal fatto che la conoscenza della verità è utile si ricava apparentemente che il vero è quello che qualcuno (*qualcuno*: cosa ancor più importante in una società di classe) crede con vantaggio (con vantaggio *proprio,* evidentemente).

Questo “nocciolo del can barbone”, celato nell'uso pragmatista dei termini “efficace” e “utile” e nello sfruttamento della loro equivocità, rappresenta un elemento decisivo per comprendere il senso filosofico essenziale e il carattere ideologico-sociale del pragmatismo. Quando diciamo che l' “efficacia” o l' “utilità” di un giudizio sono in un certo rapporto con la verità (assoluta o relativa) di quel giudizio, e intendiamo per efficacia o utilità la caratteristica propria di un pensiero cui possiamo appoggiare un ragionamento capace di condurre a previsioni che si verificano, dobbiamo però tener sempre presente che questo non è affatto l'unico modo in cui un pensiero può rivelarsi “efficace” o “utile” all'azione. Nella prassi di Hitler il pensiero della superiorità della razza germanica era estremamente “efficace” e “utile”. Nella vita pratica dei *businessman* americani la religione, per esempio, si dimostra per solito assai efficace ed utile, e nondimeno il mito della creazione del mondo in sette giorni ha altrettanto significato come presupposto concettuale delle previsioni dei geologi che cercano fonti di materie prime per conto di quegli stessi uomini di affari, di quanto la dottrina dell'onnipotenza di dio e del governo divino del mondo ne abbia nei calcoli e nelle previsioni dei fisici che essi impiegano nelle ricerche per la costruzione di bombe atomiche. Nella tesi pragmatista, che il vero è l'utile ed efficace, l' “efficacia” non si riferisce affatto al pensiero come struttura dimostrativa che costituisce il presupposto delle previsioni che si verificano, così come l' “utilità” non si riferisce al ruolo del pensiero nella prassi *sociale,* che si ricollega alla sua efficacia in quest'ultimo senso. Ciò che si dimostra vero è semplicemente ciò che, creduto, produce *per qualunque motivo* “buoni” risultati nella (mia) vita pratica — in una parola, ciò che “per noi (ossia: per me) sarebbe meglio credere”, come suona l'eccellente formulazione dello stesso James.

Possiamo vedere ora il senso in cui la teoria positivistica si oppone a quella materialistica nel campo della teoria della verità. Ancora una volta questa opposizione si esprime nella sostituzione di una teoria soggettivistica alla teoria della verità obiettiva: anziché come rispecchiamento della realtà obiettiva (tutti gli avversari del materialismo rifiutano il concetto di “realtà obiettiva”), la verità viene definita mediante qualche tipo o gruppo di proprietà *riferite al soggetto,* nelle quali viene a consistere il *characteristicum* del giudizio vero. A questo genere di proprietà appartiene anche l'accordo con l'interesse del singolo, la conformità allo scopo individuale. La tesi che i pensieri, che si dimostrano validi attraverso le loro stesse conseguenze pratiche (ossia la loro “utilità”), sono veri, ha, nella formulazione pragmatistica, precisamente questo senso soggettivistico, la cui messa in evidenza è tanto più importante per la critica, in quanto la filosofia pragmatistica di per sé passa sotto silenzio la questione della realtà obiettiva.

È per questo motivo che abbiamo parlato, già nel sottotitolo di questo capitolo, di *concezione della verità come accordo del pensiero con interessi individuali*. Il parlare semplicemente di verità come "utilità" o "efficacia" non coglie ancora il senso proprio, profondamente soggettivistico, della teoria pragmatista. L' "utilità" e l' "efficacia" possono essere interpretate materialisticamente o idealisticamente. Un interpretazione del primo tipo è quella che troviamo nel marxismo: abbiamo allora la constatazione chef la conoscenza corretta è obiettivamente utile in quanto strumento che serve allo scopo della modificazione della realtà. Un interpretazione del secondo tipo è quella del pragmatismo, dove l'utilità non è una conseguenza della verità del pensiero, ma il suo fondamento, con il che il criterio supremo della verità viene identificato nell'interesse del singolo, e la prassi, da prassi sociale ed obiettiva, diventa individuale e soggettiva. La sostanza soggettivistica e relativistica della dottrina della subordinazione del concetto di verità al- l' "utilità" o "efficacia", come è presentata dal pragmatismo, si rivela chiaramente proprio insieme all'essenziale momento di mistificazione inerente a questa teoria, dove la tematica della "prassi", dell' "efficacia dell'azione", dei "bisogni vitali", ecc., riferita al soggetto individuale, diventa una fraseologia che sta alla superficie delle questioni filosofiche sostanziali.

L'analisi di alcuni testi di Schiller e di Dewey può confermare la validità di quest'interpretazione, limitata finora al solo James. In questo momento vogliamo solo mostrare che la concezione pragmatistica della verità è una concezione *soggettivistica,* e rimandiamo la critica specifica dell'utilitarismo nella teoria della verità al prossimo paragrafo, in cui discuteremo il criterio della verità del pragmatismo. È chiaro d'altra parte che la concezione della verità come utilità e la definizione pragmatistica del criterio sono strettamente interdipendenti.

I passi dei creatori dell' "umanismo" — Schiller — e dello "strumentalismo" — Dewey, — che ora vedremo, proveranno senza bisogno di molti commenti che il punto di vista di James non è patrimonio di lui solo. Quando parliamo anzi di "creatori" di queste ulteriori varianti del pragmatismo, la cosa va intesa coi dovuti limiti, perché gli elementi di novità nella teoria della verità di Schiller o di Dewey si riducono a modificazioni di secondo piano della concezione originaria di James. La tesi che la verità è una *creazione dell'uomo,* ossia il pensiero fondamentale dell' "umanismo", si trova già chiaramente formulata in James, e altrettanto si può dire del motivo conduttore dello "strumentalismo", che i pensieri sono strumenti dell'azione. Sui meriti speciali delle due nuove varianti del pragmatismo possiamo dire soltanto che, in esse, i tratti reazionari della dottrina diventano più evidenti: il credo idealistico-soggettivo è apertamente professato nell' "umanismo" di Schiller, le

conseguenze sociali ultrareazionarie vengono sviluppate nell'opera di Dewey.

La tesi fondamentale dell'identificazione della verità con l' "utilità" o l' "efficacia", nel senso soggettivo-idealistico che abbiamo visto, rimane a fondamento delle due nuove definizioni, conservando anche immutata tutta l'oscurità e l'equivocità caratteristica del termine "verità" nel pragmatismo.

La posizione di James non era priva di oscillazioni: talvolta egli sembrava intendere semplicemente che la verità ha conseguenze utili, talaltra la identificava senz'altro con l'efficacia. Schiller affermò ora senza restrizione alcuna che *la verità consiste nell'efficacia.* Questa differenza fu alla base della divisione del pragmatismo in pragmatismo moderato e radicale, o pragmatismo ristretto e generale.

"Il metodo pragmatico implica dunque soltanto che le verità devono *avere* conseguenze pratiche. In Inghilterra l'espressione 'pragmatismo' è stata intesa in un senso ancor più ampio, ossia che la verità di ogni enunciazione *consiste* nelle sue conseguenze (pratiche), e particolarmente nelle sue conseguenze favorevoli. Qui siamo già al di là della sfera del metodo; e poiché il mio pragmatismo e questo nuovo pragmatismo più generale sono abbastanza diversi tra loro e ciascuno abbastanza importante per conto proprio da meritare nomi differenti, mi sembra ottima la proposta di Schiller di designare il pragmatismo più generale come 'umanismo', e l'accetto senz'altro. Del pragmatismo ristretto si potrà parlare d'ora in poi come del 'metodo pragmatico'. "[234]

Nel saggio *La definizione del pragmatismo e dell'umanismo*[235] Schiller sottolineava che la verità di un enunciato dipende dalla sua applicazione, e quindi dal suo scopo. Il passaggio dalla tesi che la verità viene riconosciuta dai suoi risultati, alla tesi che essa *dipende* dallo scopo, si compie poi chiaramente nel piccolo trattato di Schiller *Sull'Errore (Error)..* La posizione di James subisce qui un accentuazione che mette in luce ancora più apertamente il contenuto idealistico-soggettivo della teoria pragmatistica della verità. In Schiller del resto, il momento idealistico diviene generalmente più chiaro, e senza dubbio la sua versione del pragmatismo è quella che dà maggior risalto al momento soggettivistico e relativistico della teoria (come si è potuto già rilevare dai testi citati nella prima parte di questo libro a proposito del relativismo nella teoria della verità).

Una stessa posizione, salvo alcuni mutamenti d'accento, assume John Dewey. Negli *Essays in Experimental Logic,* dedicati alla giustificazione teoretica del

---

[234] W. James, *The Meaning of Truth*, pp. 52-3.
[235] F. C. S. Schiller, *The Definition of Pragmatism and Humanism,* in *Studies in Humanism,* cit.

pensiero fondamentale dello strumentalismo, Dewey si sforza di mostrare che la concezione dell' "accordo" del pensiero con la realtà deve essere ricondotta all'efficacia del pensiero stesso. Il rapporto che viene così a stabilirsi tra verità e scopo è simile a quello postulato da Schiller.

Dewey prende come esempio un individuo che si è smarrito in una zona sconosciuta e cerca la sua via, e compie un analisi dei suoi pensieri. Egli rifiuta la tesi che, nel cercare una via d'uscita o soluzione, si compia un paragone tra i pensieri e la realtà, e preferisce definire questi pensieri come un piano d'azione.

"Quale confronto è qui possibile o desiderabile, se non quello che consiste nel trattare lo schema mentale dell'intera situazione come un ipotesi di lavoro, un piano d'azione, e nell'agire quindi sulla sua base, servendosene come di una guida e di un controllo del proprio cammino, invece di vagare ciecamente finché si è del tutto esausti o si trova per caso una via d'uscita? Supponiamo ora, che l'idea — ossia i fatti presenti proiettati a formare un tutto con l'aiuto di fatti assenti *(in the light of absent facts)* — venga usata come una linea d'azione *(a guide of action);* e supponiamo che, sulla base delle sue indicazioni, si riesca a far tanto progresso da giungere a mettere piede su terreno sicuro, a orientarsi. *Ora* si può dire che l'idea era vera, essa corrispondeva ai fatti, corrispondeva alla realtà. Ciò significa che essa, seguita esattamente, ha condotto al risultato voluto: *attraverso l'azione* essa ha determinato *(wored out)* lo stato di cose che contemplava o aveva per fine. L'accordo, la corrispondenza, esiste dunque fra l'intenzione, il piano, e la sua esecuzione, o, meglio, realizzazione; tra uno schizzo costruito allo scopo di far da guida al comportamento, e il risultato ottenuto seguendo le sue indicazioni. Ora, qual è la differenza fra un siffatto accordo e il successo"?[236]

La linea filosofica del pragmatismo è la linea dell'idealismo soggettivo! Dewey si rivolge in primo luogo contro la tesi che la conoscenza sia un rispecchiamento della realtà — la tesi del materialismo. È vero che egli non dichiara apertamente questo passo indietro, e non vuol proclamarsi apertamente idealista: e dichiara quindi che la conoscenza non è un rispecchiamento della realtà, ma una guida per l'azione *(a guide of action).* Non c'è bisogno di dire che per un marxista, cui è chiara la linea essenziale della lotta dei partiti filosofici — materialismo e idealismo — questa definizione lascia intendere senza troppa fatica il suo senso idealistico. Anche il marxista può trovarsi d'accordo con l'affermazione che, in un senso determinato, il pensiero vero può essere il piano di un azione efficace, una linea d'azione — nel senso che, rispecchiando la realtà obiettiva, il pensiero vero ne rivela le leggi

[236] *John Dewey,* Intelligence in the modern world, *New York, 1939, pp. 943-4.*

di sviluppo e offre così la base appropriata per impostare l'azione. Ma, per il materialista, il concetto del pensiero vero come rispecchiamento della realtà e come linea d'azione non solo non sono opposti, ma, al contrario, queste due proprietà del pensiero vero appaiono indissolubilmente collegate tra loro. È precisamente l'opposizione che Dewey vuole instaurare tra di esse che lo colloca nel campo dell'idealismo — quell'idealismo che egli poi tenta di far passare inosservato sotto la copertura di una nuova terminologia.

Va osservato che dalla concezione pragmatistica, soggettivistica, della verità come accordo con l'interesse del singolo alla difesa della religione vi è una via diretta, che è stata riconosciuta e percorsa dai pragmatisti. Questo momento è stato sottolineato con piena ragione dal Trachtenberg:

"... Il pragmatista affronta la questione: le affermazioni del credo religioso sono vere? — E la sua risposta è: Non mi interessa sapere se i dogmi religiosi sono veri o no in modo obiettivo. Ciò che ha importanza per me è soltanto questo — la religione è vantaggiosa o no? — Dopo di che, poiché notoriamente la religione è assai profittevole — per le classi sfruttatrici — la risposta del pragmatista sarà: la religione è utile, dunque è vera."[237]

Tanto James che Schiller hanno tratto conseguenze fideistiche dalla loro dottrina. Vedremo anzi che James giunse ad offrire la sua mercanzia pragmatistica, con tutte le regole della réclame, come difesa della religione.

Questo punto d'arrivo fideistico è del tutto comprensibile se si considera il pragmatismo alla luce della sua funzione sociale, come espressione ideologica della borghesia reazionaria americana. Come altre forme dell'idealismo soggettivo, così anche questa fini in grembo alla religione — nonostante l'uso demagogico della terminologia "pratica": ma una teoria della verità come quella del pragmatismo, che tratta su uno stesso piano le enunciazioni delle scienze e quelle della teologia, offre un esempio caratteristico del processo che potremmo chiamare di "fideistizzazione" della filosofia borghese contemporanea.

Se il credo filosofico che il pragmatismo ha creduto di poter costruire è aperto da molti lati alla critica, ciò che a noi interessa direttamente e su cui torneremo ancora discutendo il criterio della verità del pragmatismo, è l'insostenibilità dei concetti gnoseologici che ne hanno permesso la costruzione: alla base, l'oscurità e l'equivocità di espressioni come "successo", "utilità", "efficacia", che appaiono nei testi pragmatisti in significati estremamente differenti sono il luogo caratteristico, e il più debole, dell'intera costruzione.

---

[237] O. V. Trachtenberg, *Filosofija anglijskjch imperialistov [La filosofia degli imperialisti inglesi]*, in "Filosofskie zapiski" ["Discussioni filosofiche"], II, 1948, p. 262.

Un volta inteso il carattere idealistico della filosofia pragmatista non occorre più insistere sul fatto che l'avversario principale contro cui il pragmatismo si rivolge, è la teoria della verità obiettiva. Ciò che dobbiamo invece sottolineare ancora è il fatto che il pragmatismo *non può* dichiarare apertamente il suo idealismo: e ciò, come si è accennato, in considerazione delle condizioni specifiche in cui questa filosofia svolge il suo ruolo ideologico di reazione borghese al materialismo dialettico e al movimento operaio rivoluzionario. Questa condizione della filosofia pragmatista ne spiega la tendenza a mascherare il proprio carattere filosofico essenziale con un oscurità e una polivalenza programmatica, con l'equivocità della terminologia, con un alibi costituito da formulazioni cui potersi richiamare di fronte alle accuse dell'avversario, e finalmente, con alcuni trucchi logici abbastanza banali.

A quest'ultima categoria appartiene anche il procedimento d'identificazione della verità con l'utilità o l'efficacia. È ben vero che lo Schiller, replicando a un accusa mossagli nel corso di qualche polemica, afferma che nessuno ha potuto ancora rimproverare ai pragmatisti, riscontrandolo nei loro scritti rappresentativi, l'errore logico della semplice conversione del giudizio "ogni verità è utile". Già la citazione dal *Pragmatism* di James, pagg. 58-60, che abbiamo riportato poco sopra, potrebbe far pensare il contrario. Possiamo vedere qui un altro passo di quest'opera certamente rappresentativa di un pragmatista così sicuramente rappresentativo come William James:

"[Quando una verità ha ottenuto una portata pratica]… possiamo dire 'è utile, perché è vera', oppure 'è vera, perché è utile'. Entrambe le proposizioni vogliono dire la stessa cosa, ossia che siamo in presenza di un pensiero che può essere realizzato e verificato. 'Vero' è il nome per la rappresentazione che risolve il processo di verificazione, e 'utile' il nome per l'effetto realizzato nell'esperienza."[238]

Come suole accadere negli scritti di James, questo passo è poco chiaro, ma inequivocabile. Nonostante che Schiller lo contesti, la lettura della sua trattazione *Sull'Errore* basta a convincerci, con altrettanta facilità, che i pragmatisti in generale, e tra loro anche F. C. S. Schiller, operano la seguente trasformazione logica: se ogni pensiero vero è utile, ogni pensiero utile è vero. Chiunque abbia mai avuto a che fare con la logica sa che una simile semplice conversione di un giudizio universale affermativo è inammissibile. (L'operazione della conversione semplice è ammissibile soltanto quando entrambi i concetti hanno la stessa tensione, ciò che non avviene in questo caso.) L'esperienza insegna molto bene che anche giudizi falsi possono essere utili nel

[238] W, James, *Pragmatism,* cit., p. 135.

senso dell'efficacia, dell'avviamento a un azione capace di maturare determinati effetti desiderati.

È proprio in vista della palese insufficienza di questa concezione soggettivistica che diventa lecito porsi la questione dello scopo per cui il pragmatismo ricorre a questi strumenti filosofici tanto poco raffinati: e la risposta, a questo punto, diventa possibile solo alla luce di un analisi della funzione sociale di questa filosofia, in quanto forma specifica della reazione della borghesia americana al materialismo dialettico e al movimento operaio. Nel campo della teoria della verità il pragmatismo si sforza di raggiungere questi scopi concreti: in primo luogo, mettere in crisi la teoria della verità obiettiva, che gli autori pragmatisti considerano, a ragione, come una concezione materialistica; in secondo luogo, fondare, sulla base dell'impostazione soggettivistica, una serie di conclusioni relativistiche (e a ciò serve l'impostazione specifica del problema della verità in rapporto all'interesse dei singoli); finalmente, oscurare il confine tra la conoscenza scientifica e la fede religiosa, ciò che viene ottenuto, in sede euristica, attraverso la fraseologia antintellettualistica. L'atteggiamento antimaterialistico fondamentale del pragmatismo, è la base su cui si sviluppano, come ancora vedremo, non solo le sue conclusioni soggettivistiche, ma anche quelle relativistiche e irrazionalistiche. In questo quadro non è difficile comprendere, ora, che la sostituzione della “verità” con l' “utilità” svolge un ruolo assai “efficace” per questi scopi ideologici, e diventa anche comprensibile che, per raggiungere i propri fini ideologici reazionari, questa filosofia si addossi perfino un banale trucco logico proprio nel punto che apre la via a tutte quelle conseguenze.

Forse per queste ragioni il pragmatismo sembra sentirsi poco sicuro in sella alla sua “nuova” teoria della verità, e pur tenendo fermo innanzitutto alla teoria della verità come utilità, non la propone decisamente come Punica interpretazione possibile e corretta, ma integra la sua tesi idealistica fondamentale con una serie di altre teorie, più o meno conciliabili con quella, e tutte rivolte, del resto, contro la concezione della verità obiettiva. Così avviene che, analizzando gli scritti dei pragmatisti, possiamo trovare accanto alla loro teoria fondamentale, altre ben note concezioni idealistiche, come la teoria della coerenza, la teoria dell'economia del pensiero, e altre ancora — per non parlare della tendenza (su cui abbiamo già richiamato l'attenzione) a far propri e inserire nel contesto idealistico elementi ed espressioni apparentemente “realistici.”

Il pragmatismo appartiene alla famiglia delle teorie del c.d. secondo positivismo”. Come l'empiriocriticismo, esso proclama un nuovo puro empirismo”, che è in realtà un idealismo di tipo berkeleyano, che riduce la realtà all'esperienza interiore, ai “complessi di sensazioni”. Solo quando si è intesa la so-

stanza di questo “empirismo radicale”, come lo chiama il James, e la si mette a confronto con le pretese pragmatistiche a un nuovo “realismo” nella teoria della verità, si percepisce l'equivoco di fondo che permea tutta questa filosofia. Poiché l'esperienza, nel senso di James, ha un significato idealistico, anche la “realtà” definita in rapporto all' “esperienza” dell' “empirismo radicale” finisce col rappresentare, di fatto, una semplice espressione abbreviata per designare delle sensazioni. Nello stesso senso Mach parlava della realtà come di un “complesso di sensazioni”. Che anche la verità, in questo contesto, debba avere un carattere puramente soggettivo, è cosa fin troppo chiara. Negli *Essays in Radicai Empiricism* James sviluppa questo momento anti realistico della sua teoria, offrendoci gli elementi per una quarta definizione della verità:

“Il merito principale dell'umanismo consiste, a mio modo di vedere, nell'aver inteso che, sebbene una parte dell'esperienza si appoggi e fondi sull'altra… l'esperienza nel suo complesso è un tutto organico e chiuso in se stesso *(self-containing),* e non ha bisogno di altro fondamento.”

“La verità teorica non consiste dunque in un rapporto tra la nostra mente e la realtà come modello originario: essa cade entro la sfera dell'intelletto e consiste nell'accordo di alcuni suoi processi e oggetti con altri oggetti e processi. Questo 'accordo' è riducibile a rapporti facilmente definibili.”[239]

Da ciò si ricava senza possibilità d'errore che James vede, almeno qui, l'elemento essenziale della verità nell'accordo dei pensieri fra di loro — una specifica variante “pragmatista” della teoria della coerenza sulla base del c.d. empirismo radicale.

Anche il motivo sempre ricorrente dell'empiriocriticismo e del convenzionalismo — il principio dell'economia del pensiero — non manca presso James e i pragmatisti. In esso abbiamo dunque la fonte di una quinta definizione della verità, dove l'elemento soggettivistico, peraltro, si esprime ancora più nettamente che nella formulazione classica della teoria dell'economia del pensiero. A giocare la funzione di coordinatore James introduce *tout court* l'*inclinazione,* sul cui piano viene risolta la questione di teorie diverse, ma tutte conciliabili con le verità già ottenute, che rimaneva aperta dopo aver stabilito il postulato dell'accordo con altre varietà per la verità di una teoria qualunque.

“Tuttavia può accadere ancora che diverse formulazioni teoretiche siano ugualmente compatibili con tutte le verità che già conosciamo, e in questo caso la scelta viene compiuta in base a motivi soggettivi. La teoria prescelta è

---

[239] W. James, *Essays in Radical Empiricism,* London, 1922, p. 193 e 264.

quella per cui abbiamo già da principio una certa preferenza; ci orientiamo secondo criteri di 'eleganza e di economia'. Clark-Maxwell ha scritto in qualche parte che la scelta della concezione più complicata tra due ugualmente fondate sarebbe una prova di cattivo gusto scientifico — e non si potrebbe non dargli ragione, *ha verità, nella scienza, è ciò che ci consente il più alto grado possibile di soddisfazione, e anche il gusto estetico gioca qui la sua parte* — soltanto, l'esigenza dominante rimane sempre quella della conciliabilità con le verità precedentemente ottenute e i nuovi dati di fatto."[240]

Anche negli *Essays* troviamo una simile definizione della verità:

"Seguendo Schiller e Dewey designeremo come vero ciò che permette di unire il maggior numero di soddisfazioni, intendendo la soddisfazione come un termine a più dimensioni, realizzabile in più modi diversi."[241]

Un analisi più approfondita dei testi del pragmatismo ci permetterebbe senza dubbio di raccogliere un numero ancor più grande di modi di intendere l'espressione "verità". Ma quanto si è visto finora può bastare per dare un giudizio inequivoco dell'autentica posizione di questi autori. La pretesa esteriore di un punto di vista estremamente realistico e l'accettazione a parole della definizione classica della verità si accompagnano all'espressione sostanziale di un soggettivismo e relativismo estremi nella concezione della verità, che si rivelano tanto nella definizione fondamentale che in quelle secondarie da cui essa è integrata e accompagnata. E in questa concezione soggettivistica della verità si manifesta in modo caratteristico l'essenza antimaterialistica del pragmatismo — il suo valore di polemica ideologica coltro il materialismo, che nel campo della teoria della verità assume appunto la forma della teoria della verità obiettiva.

Al di là di tutte le complicazioni del problema della definizione della verità del pragmatismo — complicazioni, del resto, più apparenti che reali — la sua teoria della verità più tipica e rappresentativa rimane quella che identifica il vero con l'utile, inteso dal punto di vista degli interessi dei singoli. "La verità è collegata a risultati utili" — tale è la formulazione pragmatistica moderata; "la verità *consiste* in risultati utili", è la formulazione radicale, che è anche la formulazione vera e propria del pragmatismo. In questo modo di porre il problema è già compresa la definizione di un criterio della verità: se la verità consiste nell'utilità dei risultati, i risultati utili saranno evidentemente il suo criterio. Poiché appunto consideriamo questa posizione come quella tipica ed essenziale del pragmatismo, converrà integrare la nostra analisi della

---

[240] W. James, *Pragmatism,* cit., p. 142. (Corsivo nostro, A. S.)
[241] W. James, *Essays in Radicai Empiricism,* p. 260.

concezione pragmatistica della verità con una breve discussione del problema del criterio.

3. Il criterio della verità.

"Il metodo pragmatico non significa dunque in alcun modo la fissazione di determinati risultati, ma solo una presa di posizione orientativa. Questa presa di posizione consiste nel mettere da parte le cose prime, i principi, le necessità presupposte, e nel rivolgerci invece alle cose ultime, ai frutti, ai risultati, ai fatti."[242]

La discussione della definizione pragmatistica della verità ci ammonisce ora a una certa cautela nell'analisi del senso di espressioni come "rivolgersi ai risultati" usate dai pragmatisti.

Anche qui, è vero, questa filosofia si dichiara per una soluzione realistica del problema del criterio, e possiamo trovare senza fatica dei passi di autori pragmatisti che sembrano confermare questa interpretazione.

"Supponiamo che io vi dica: 'La tal cosa esiste'. Questa affermazione è vera o falsa? Per poter rispondere a questa domanda — se una siffatta enunciazione sia vera, falsa, o priva di portata reale, occorre aspettare che se ne sia svolto il senso. Se voi ora chiedete 'Quale cosa?' e io rispondo 'Un leggìo'; se alla vostra domanda 'Dove?' io indico un certo luogo, e alla domanda, se il leggio esista materialmente o solo nell'immaginazione, rispondo 'Materialmente', e aggiungo ancora: 'Voglio dire quel leggio', e lo prendo e lo scuoto, e voi lo vedete così come, ve l'ho descritto — allora voi siete pronti a caratterizzare la mia affermazione come vera… Questo concetto della realtà indipendente da me e da voi, che è preso dalla comune esperienza sociale, è la base della definizione pragmatista della verità. A ogni affermazione, che deve poter essere qualificata come vera, deve corrispondere una tale realtà. Il pragmatismo definisce l' 'accordo' come determinate 'procedure d'azione', attuali o anche potenziali: così, perché la mia affermazione 'Il leggio esiste' sia vera di un leggio riconosciuto da voi come reale, essa deve mettermi in grado di prendere questo vostro leggio fra le mani, di esprimermi con parole che vi permettano di rappresentarlo, di presentarvi un disegno simile al leggio, ecc. Solo in questo senso si può affermare sensatamente che la mia affermazione si accorda con *questa* realtà, e solo così il consenso che voi darete alla mia affermazione può essere soddisfacente per me. Il rapporto a qualcosa di determinato, e anche una certa adeguatezza *(adaptation)* ad esso, che merita il nome di 'accordo', sono dunque parti integranti della definizio-

---

[242] W. James, *Pragmatism,* cit. p. 34.

ne che ci permette di attribuire a qualunque enunciato il carattere di 'vero'. "[243]

Considerato isolatamente, un passo come questo ha un indubbio sapore realistico, e, se si trascurano le altre enunciazioni degli autori pragmatisti, non possiamo che accettarlo. È possibile infatti darne una interpretazione realistica, che lo riconduca a una definizione della prassi, nel senso di azione umana sulla realtà obiettiva, come criterio della verità dei nostri giudizi: e in effetti, è proprio da passi come questi, che si trovano abbastanza numerosi negli scritti dei pragmatisti, che è derivata la tendenza a considerare il pragmatismo come una filosofia dell'azione pratica, insieme ai malintesi cui accennavamo all'inizio. Così il preteso identico ruolo, che la prassi svolgerebbe nella filosofia marxista e nel pragmatismo, ha potuto indurre lettori poco "specializzati" a oscurare i confini che dividono i due sistemi: in realtà, il criterio della prassi, visto nel contesto della filosofia pragmatista, che in ultima analisi riduce la realtà a una creazione del soggetto, non ha nulla in comune col criterio della prassi della teoria marxista della verità.

Nella filosofia marxista il criterio della prassi è legato indissolubilmente alla teoria della verità obiettiva. Se la verità di un giudizio consiste nel fatto che noi pensiamo di qualcosa *x,* e la condizione della cosa in realtà è *x,* (ossia nel fatto che il giudizio si accorda con la realtà obiettiva), allora il criterio della verità deve consistere nell'accertamento di questo accordo. Ora, è nella prassi che l'accordo (o il disaccordo) diventa palese, quando i risultati dell'azione che noi avevamo prevista vengono confermati dalle conseguenze che si producono nella realtà, fornendo la prova che le cose stavano realmente così come avevamo pensato. Questo concetto della prassi come criterio della verità e la tesi della portata pratica dei giudizi veri diventano, nel pragmatismo, un artificio filosofico che tra gli altri scopi serve anche a quello di velare il contenuto idealistico essenziale di questa filosofia con la terminologia realistica corrispondente al concetto di prassi.

Il nocciolo del problema della prassi come criterio era già stato accolto con poche parole essenziali da Lenin nel *Materialismo ed empiriocriticismo,* in polemica contro la posizione di Mach a proposito della prassi scientifica:

"Per il materialista, il 'successo' della pratica umana dimostra la corrispondenza delle nostre idee con la natura obiettiva delle cose che noi percepiamo. Per il solipsista, il 'successo' è tutto ciò che *mi* occorre *nella pratica,* la quale può essere considerata indipendentemente dalla teoria della conoscenza. Se includiamo nei fondamenti della teoria della conoscenza il criterio della pratica, otteniamo inevitabilmente il materialismo, dice il marxista. La

[243] W. James, *The Meaning of Truth,* pp. 217-8.

pratica può anche essere materialista, ma per ciò che riguarda la teoria è un altra cosa — dice Mach."[244]

Questo giudizio di Lenin a proposito di Mach trova ampia conferma nelle esposizioni degli autori pragmatisti sul significato della prassi nella teoria della verità — esposizioni che del resto sono di gran lunga più aperte e chiare di quelle dei vecchi empiriocriticisti. Non è troppo difficile vedere, ancora una volta, che la somiglianza dei due punti di vista, marxista e pragmatista, a proposito della prassi, è soltanto apparente — quel "rivolgersi ai fatti, ai risultati, ai frutti", di cui parla James; e che, in realtà, le due posizioni sono diametralmente opposte.

Sentiamo che cosa dice Schiller:

"Abbiamo detto finora: la verità è una forma del valore e il giudizio logico una valutazione. Ma ancora non ci siamo chiesti quali siano i motivi che ci inducono a compiere o tralasciare la valutazione, e i principi da cui ci lasciamo guidare in questa valutazione della nostra esperienza. Porre queste domande significa entrare nel cuore del pragmatismo e la risposta ad esse è anzi già pragmatismo: essa vale a mostrare in che senso si deve parlare di un criterio di verità della filosofia pragmatista. Infatti, questa filosofia ritiene di poter offrire una risposta semplice, passibile di prova e facilmente controllabile: essa ci dice semplicemente di rivolgerci ai fatti, e considerare l'effettivo processo del nostro conoscere. Ciò basterà a scoprire che la domanda se un affermazione è 'corretta' o 'falsa' trova una risposta identica e semplicissima in tutti i procedimenti del conoscere, e precisamente *nelle conseguenze dell' affermazione stessa, negli effetti che essa ha sull'interesse che è stato alla sua origine e sullo scopo per cui è stato posto il relativo problema.* È inutile aggiungere che queste conseguenze devono essere buone. Vero è un giudizio se, e nella misura in cui esso realizza o comunque promuove il fine della ricerca da cui è sorto, ed è inutilizzabile, inefficace, 'falso', nella misura in cui ostacola o impedisce il raggiungimento di questo scopo. 'Vero' e 'falso' sono, come abbiamo visto, forme del 'buono' e del 'cattivo'. "[245]

Qui il problema è posto chiaramente e senza riserve. Il preteso "criterio della prassi" si rivela come criterio del rapporto tra i risultati dell'azione e l'interesse del singolo, lo scopo pratico della ricerca. "Vero" è semplicemente ciò che corrisponde a questo interesse, a questi scopi. Cade così l'apparenza dell' "obiettivismo" e dell'interpretazione realistica della verità. Il pragmatismo dimostra ancora una volta il suo carattere soggettivistico e, conseguentemente, relativistico.

---

[244] *V. I. Lenin,* Materialismo ed empiriocriticismo, *cit., pp. 127-8.*

[245] F. C. S. Schiller, *The Ambiguity of truth,* in *Studies in Humanism,* cit., p. 154. (Corsivo nostro, A. S.)

Anche Dewey, esaminando nella *Storia del pragmatismo americano* il problema della verità, si richiama a James, e manifesta chiaramente il suo accordo con lui:

"Tra le altre cose James mostrò come certe concezioni della fede personale possono trovare una giustificazione in determinate concezioni filosofiche, nel senso che queste mettono in luce le conseguenze delle prime e le diversità che ne risultano nella vita umana. Ma ciò posto, che motivo c'è per non andare oltre e affermare che il significato della verità in generale viene determinato solo dalle sue conseguenze?"[246]

Viceversa James, dichiarandosi a sua volta solidale con le posizioni essenziali di Dewey e Schiller, accetta la loro concezione della verità:

"*Schiller* e *Dewey,* con la loro spiegazione pragmatista di quel che, in tutti i campi, è il significato della verità, si dimostrano mossi da questo stesso spirito. La verità dei nostri pensieri e delle nostre convenzioni, essi insegnano, è assolutamente la stessa cosa della verità quale appare nella scienza. Essa significa unicamente questo… che i pensieri sono veri nell'esatta misura in cui ci aiutano a metterci in rapporti adeguati allo scopo con altre porzioni della nostra esperienza, a raccogliere e unificare queste esperienze, e ci mettono in grado, invece di seguire passo passo la serie infinita dei singoli fenomeni, di muoverci entro il campo della nostra esperienza servendoci di abbreviazioni concettuali. Ogni pensiero, che ci serve per così dire da veicolo, che ci conduce felicemente da una parte all'altra della nostra esperienza, collegando le cose in modo adatto allo scopo, è vero esattamente nell'estensione, nel grado in cui riesce a tutto ciò. Tutte queste nostre idee sono vere come *strumenti concettuali.* Questa è la teoria 'strumentalistica' della verità, che viene esposta con tanto successo a Chicago, e così la teoria, per cui la verità delle nostre idee è identica al loro valore operativo, che tanta attenzione ha suscitato a Oxford."[247]

Tra James e gli altri rappresentanti del pragmatismo vi è dunque una solidarietà sostanziale, della quale non è lecito dubitare.

Ma altrettanto indubitabile appare il senso idealistico del criterio della "prassi" nel pragmatismo. Talché è un grave sviamento dalla sostanza delle cose il parlare di "prassi" e di "criterio della prassi" come fanno i pragmatisti, intendendo in realtà il "criterio del successo", che ha con quello della prassi una somiglianza solo apparente (il riferimento alle conseguenze). Il "successo", nel senso di un utilità soggettiva, di una conformità o accordo con l'inte-

---

[246] John Dewey, *The Development of American Pragmatism.*
[247] William James, *Pragmatism,* cit., p. 49. (Dewey insegnò prima a Chicago, più tardi a New York; Schiller era professore a Oxford.)

resse soggettivo, è fondamentalmente diverso dal “successo” nel senso della conferma sperimentale di previsioni teoriche: il primo è un criterio soggettivistico, il secondo un criterio materialistico. Non fa meraviglia che anche l'intuizionismo possa accogliere il “criterio del successo” dei pragmatisti. “L'unico criterio della verità — scrive Le Roy — è la vita. E più oltre: “La verità è fertile e viva, essa può essere giudicata solo dai suoi frutti, dai servigi che ci rende, dal progresso che provoca. Verità è la soddisfazione dello spirito nella sua opera”. Tutto ciò suona pienamente in accordo con lo spirito del pragmatismo, e a ragione, dal suo punto di vista, James conta Le Roy tra coloro che condividono la sua dottrina.

Tanto Schiller che James trassero dalla loro filosofia conseguenze fideistiche. Dovremo ancora vedere come James, coerentemente al suo punto di partenza, giunga a esaltare il pragmatismo come una difesa della religione.

4. La produzione della verità e della realtà.

Una teoria filosofica può evitare, in modo più o meno raffinato, la questione dell'antitesi generale di materialismo e idealismo, e astenersi dal prendere posizione rispetto ad essa, finché non tocca questioni ontologiche. Proprio per questo il materialismo dialettico propone con tanta energia la questione del rapporto del pensiero con l'essere materiale come *questione fondamentale* della filosofia: nessuna filosofia può porsi al di là di questo problema, e la soluzione che essa ne offre, quale che sia, o anche semplicemente il rifiuto di formularlo, definiscono direttamente o indirettamente la sua posizione nel contrasto tra il materialismo e l'idealismo. Per questo, anche, una filosofia che tende a mistificare il suo contenuto essenziale sfuggirà da ogni formulazione della problematica ontologica; e così, finalmente, vediamo i pragmatisti sostenere con particolare fervore che la loro dottrina è un *metodo* di valutazione degli enunciati in base alle loro conseguenze pratiche, e che essa è di per sé neutrale di fronte alle varie filosofie. Papini paragonava il pragmatismo a un corridoio che conduce a diverse stanze poste su entrambi i suoi lati, e dove il mistico sta di fronte al materialista, il relativista fronteggia l'assolutista in gnoseologia, e via dicendo —. tutti però essendo costretti a passare per il comune corridoio del metodo pragmatico. Ciò, però, è doppiamente falso: sia perché il “metodo pragmatico” (che non ha nulla a che fare, come abbiamo visto, con l'edificazione metodica della conoscenza sulla prassi), non rappresenta affatto un “corridoio comune”, ma anche perché il pragmatismo non si riduce in alcun modo a un semplice metodo. Esso non potrebbe neppure venire inteso come una semplice teoria della verità, perché con la teoria della verità si affaccia immediatamente anche tutta la problematica della gnoseologia e dell'ontologia. Quando il pragmatismo passa

ad affrontare queste questioni, cadono anche le ultime apparenze “pratiche”, e resta solo il nudo idealismo soggettivo, e il relativismo che ad esso si accompagna.

Qui troviamo anche l'anello di congiunzione essenziale fra il pragmatismo e il convenzionalismo. Si è visto che dietro le formulazioni, a volte complesse, della teoria convenzionalistica, sta la concezione di una creazione soggettiva dell'immagine del mondo mediante la scelta arbitraria delle convenzioni, e l'idea della equi giustificazione delle varie immagini, in sé compiute e non subordinate reciprocamente; il che equivale più o meno direttamente alla negazione della verità obiettiva e all'introduzione dell'immagine del mondo creata dall'uomo al posto del mondo stesso — in una parola, a una concezione idealistico-soggettiva, che conduce per via diretta al solipsismo. Questa concezione della creazione” della verità e della realtà è anche quella cui giunge il pragmatismo. Come per altre questioni, anche qui la cosa diviene particolarmente chiara in F. C. S. Schiller, che si distingue fra tutti i pragmatisti per la maggiore coerenza e franchezza; ma il suo modo di vedere e tutt'altro che isolato: in particolare esso era pienamente condiviso da James, che vedeva nell' “umanismo” di Schiller, come è noto, una semplice variante del pragmatismo.

L'idea fondamentale dell' “umanismo” è la ripresa dell'antica tesi di Protagora che “l'uomo è misura di tutte le cose”. Questo pensiero soggettivistico e relativistico prende ora la forma della teoria del “coefficiente umano” di ogni atto conoscitivo. L'espressione “specialistica” riveste (altrettanto, sia detto di sfuggita, di quel che avviene nella sociologia a sfondo pragmatistico dello Znaniecki) un contenuto estremamente semplice — l'opinione che la verità è *creata* dall'uomo; non già nel senso ovvio, in vista del fatto che la conoscenza è una relazione a due termini tra “soggetto” e “oggetto”, che la verità è inconcepibile senza il soggetto: ma nel senso che la verità è *tout court* una creazione soggettiva, intesa in modo da togliere di mezzo la realtà obiettiva. Una volta accettato questo punto di vista, coerenza vuole che non la verità sola, ma anche la realtà sia concepita come “creazione” del soggetto. È questa la conclusione cui Schiller perviene, appunto, coerentemente, e che appartiene al miglior idealismo soggettivo — al solipsismo.

Diamo qui le considerazioni conclusive formulate da Schiller come risultato di una discussione abbastanza lunga, nel suo saggio *La produzione della verità*:

“Per noi certo è assolutamente chiaro che le *vecchie ipotesi* — come mostrano le loro conseguenze assurde — sono *false,* e che vanno abbandonate. Concluderemo quindi così: in primo luogo, ci riesca o no la costruzione di

una teoria assolutamente coerente, sarebbe comunque imperdonabile continuare a trascurare l'importanza, che abbiamo dovunque osservato, delle funzioni soggettive nella produzione della verità. È necessario riconoscere apertamente che la verità è *verità umana,* e che essa non può nascere senza lo sforzo e l'effettiva attività dell'uomo… Osserveremo poi che il vuoto concetto di una verità e di un fatto completamente 'autonomi', che non potrebbero poi esser messi in rapporto con noi e tra di loro neppure con la più miracolosa violenza filosofica, deve essere abbandonato. Se si vuole assolutamente conservarne il nome, esso non dovrà però almeno servir più da etichetta per il problema del rapporto tra l'umano e il non-umano, che tanto spesso vi si è collegato. Occorrerà quanto meno intenderlo come una espressione pragmatica, che serve a contraddistinguere determinati comportamenti e valutazioni *entro* il processo conoscitivo, nel quale soltanto sia la 'verità' che il 'fatto' giungono a definirsi per l'uomo. In terzo luogo, invece di sciupare il nostro acume nello sforzo di conciliare concetti formulati da noi stessi in modo contraddittorio, ci proporremo il tentativo di costruire *in modo assolutamente conseguente la verità umana,* ossia la verità che dipende dalla vita dell'uomo e serve ai suoi bisogni, è creata da noi e si riferisce alla nostra esperienza, e che definisce, nel *l'immanenza* del processo conoscitivo, tutto ciò che vien detto 'reale', 'assoluto' e 'trascendente'. Nei confronti delle filosofie che teorizzano un opposizione tra l'umano e l' 'ideale' o il 'reale', essa avrà almeno questo grosso vantaggio, che i suoi elementi non dovranno essere portati faticosamente fin dal principio in rapporto l'uno con l'altro e con la vita dell'uomo."[248]

La morale di questa conclusione è limpida e netta. Se supponiamo che l'uomo "crea" la verità, non possiamo ammettere il carattere obiettivo della realtà senza cadere in contraddizioni. Pertanto, conviene supporre che anche la realtà è "non-autonoma", che è anch'essa una "creazione" umana. A dire il vero, la contraddizione cui l'Autore allude potrebbe risolversi anche per altra via, cioè attribuendo un carattere obiettivo alla conoscenza e alla verità: ma una tale soluzione è inaccettabile per un idealista — e d'altra parte tutto il corso delle riflessioni del nostro Autore si muoveva già fin da principio nel senso di dare una giustificazione, a qualsiasi costo, alle posizioni dell'idealismo soggettivo.

Il compito proposto in questo passo viene svolto dallo Schiller nel suo "saggio umanistico" sulla *Produzione della realtà*.[249] Qui le implicazioni solipsi-

---

[248] F. C. S. Schiller, *The Making of Truth,* in *Studies in Humanism,* cit. pp. 182-3.
[249] F. C. S. Schiller, *The Making of Reality,* in *Studies in Humanism,* cit.

stiche del punto di vista pragmatistico sono sviluppate fino alle ultime conseguenze:

"La realtà, cui la verità dovrebbe 'corrispondere', cioè che essa dovrebbe conoscere, non è un 'dato di fatto' autonomo che precede la funzione conoscitiva, ma piuttosto un fatto *entro* il processo del conoscere… Il problema della conoscenza non è quindi: Come può il pensiero produrre giudizi veri sulla realtà? — ma: Qual è la migliore descrizione dell'ininterrotto processo del conoscere, che produce le nostre 'verità' e la nostra ipotesi della 'realtà', e le modifica per farne strumenti sempre più raffinati del dominio della nostra esperienza? — Verità e realtà si sviluppano l'una insieme all'altra in questa elaborazione pensante dell'esperienza: la 'realtà' è realtà per noi in quanto da noi conosciuta, così come la 'verità' è verità per noi. Ciò che per noi vale come 'vero', noi consideriamo anche 'reale', e lo accettiamo come un 'fatto'… Detto nel liguaggio della gnoseologia: *la produzione della verità e quella della realtà appaiono come una stessa e medesima cosa.*'[250]

Il *Pragmatism* di James è, tra le sue opere, quella che risente più chiaramente delle vedute di Schiller; l'Autore vi accetta la teoria del coefficiente umano", con piena consapevolezza delle sue conseguenze solipsistiche. Egli torna poi sulla questione nel *Significato della verità*, e osserva:

"Bisogna riconoscere che il pragmatismo, in questa elaborazione umanistica, *si può conciliare col solipsismo.* Esso tende la mano alla parte agnostica del kantismo, al nuovo agnosticismo, e in generale all'idealismo. Ma l'elaborazione umanistica fa appunto del pragmatismo una teoria metafisica della realtà, e va molto al di là della modesta analisi pragmatica della natura della funzione conoscitiva. Questa analisi può essere accordata altrettanto armoniosamente con una concezione meno umanistica della realtà. Una delle prerogative caratteristiche del pragmatismo è la sua natura puramente epistemologica: esso deve accettare le realtà date, ma non formula conclusioni affrettate sulla loro essenza, e le più diverse metafisiche possono servirsi di un fondamento pragmatistico. È certo però che non c'è nessuna particolare affinità tra pragmatismo e solipsismo."[251]

Se le prime frasi sono vere, le ultime, in cui si afferma l'indifferenza del pragmatismo per i problemi ontologici, sono manifestamente false.

Per finire, ancora poche parole su un altro aspetto del problema. Il pragmatismo si presenta spesso, con la teoria della "produzione della verità" e l'argomentazione relativistica contro la verità assoluta, come una difesa della dinamica della verità e del suo svolgimento. Dopo tutto quel che si è detto,

---

[250] *Op. cit.*, p. 426. (Corsivo nostro, A. S.)
[251] W. James, *The Meaning of Truth,* p. 215.

non vi è più pericolo di equivoci, crediamo, tra questa teoria e la teoria marxista della verità come processo. Tuttavia, cerchiamo di gettare un po' più di luce sul senso di questa differenza. La teoria marxista della verità come processo muove dall'ipotesi del carattere obiettivo della verità e si sviluppa sulla base di una concezione dialettica del rapporto tra verità assoluta e relativa. La dinamica della verità consisterà quindi nell'approfondimento e nell'estensione del nostro sapere riguardo alla realtà obiettiva attraverso la progressiva accumulazione di verità parziali e approssimate, il cui limite è la verità assoluta. La concezione pragmatistica è addirittura opposta, e muove precisamente dalla negazione dell'obiettività della verità e della relazione dialettica tra verità relativa e assoluta. “Verità come processo”, “dinamica della verità”, sono espressioni che indicano la “produzione” soggettiva di sempre nuove e diverse verità prive di qualsiasi relazione obiettiva e definite unicamente in rapporto al soggetto. Nella definizione marxista della verità come processo essa appare come una tendenza verso un traguardo, che è il rispecchiamento adeguato della realtà obiettiva: “processo” indica qui lo sviluppo, l'integrazione progressiva della nostra conoscenza. Nella concezione pragmatica il “processo” designa la produzione soggettiva di ciò che corrisponde all'interesse individuale, alle propensioni, allo scopo particolare, ecc.: scompare la relazione obiettiva, e al suo posto passano in primo piano il condizionamento soggettivo, e, connesso a questo, la casualità. L'identità di alcuni termini cela insomma due concezioni opposte — materialistica l'una, idealistica l'altra.

Anche l'analisi della teoria della “produzione della verità” è valsa a mettere in miglior luce il carattere idealistico del pragmatismo. Quello che, nel caso della definizione della verità e del suo criterio, doveva esser ricavato attraverso un analisi critica, si presenta qui apertamente e con tutta chiarezza — il pragmatismo fa esplicita professione di idealismo, e precisamente di idealismo soggettivo.

È appena il caso di ricordare ancora che Schiller, analizzando l'idealismo oggettivo (“assoluto”) dal punto di vista della gnoseologia pragmatista, lo critica insieme al realismo, sottolineando che l'ipotesi dell'esistenza di qualcosa di indipendente dalla coscienza collegava e rendeva ugualmente inaccettabili le due teorie. Il preciso carattere idealistico-soggettivo della filosofia pragmatistica era ormai definitivamente fissato. Ciò potrà aiutarci a comprendere la funzione ideologico-sociale del pragmatismo, alla cui discussione dedicheremo il prossimo paragrafo.

5. Il pragmatismo come reazione borghese al materialismo e al movimento rivoluzionario del proletariato

Nel discutere la funzione ideologico-sociale di una corrente filosofica si scambia talvolta la sua portata sociale obiettiva con le opinioni soggettive dei suoi rappresentanti su problemi di carattere sociale. Se è chiaro che le opinioni politiche e sociali di (un filosofo non possono venir trascurate e tenute del tutto distinte dalla sua opera, le due cose sono però ben diverse, e queste opinioni non coincidono mai necessariamente con ciò che chiamiamo "portata sociale obiettiva" di una filosofia. Si può dimostrare il carattere retrogrado di una filosofia, appoggiandosi ai detti reazionari del suo fondatore o dei suoi rappresentanti, altrettanto poco di come la raccolta di alcune citazioni progressive in materia sociale basta a qualificare come progressiva la filosofia di chi le ha pronunciate. In particolare poi, la nostra valutazione del ruolo sociale di una corrente filosofica non può appoggiarsi alla valutazione che il fondatore o i seguaci di questa corrente hanno potuto darne, anche se non parlavano a titolo personale, ma proprio avendo in mente una funzione sociale obiettiva del loro pensiero. Marx ci ha insegnato a giudicare le classi sociali e gli individui non per quello che dicono di se stessi, ma per quello che fanno. E d'altra parte, è noto come per esempio un Balzac avesse opinioni sociali nettamente reazionarie, mentre il contenuto della sua opera è certamente progressivo; o come un genio quale Pavlov, che fece fare alla scienza un prezioso passo in avanti, abbia professato opinioni religiose per tutto un periodo della sua vita.

Anche nel caso del pragmatismo, dunque, la nostra analisi non può accontentarsi di raccogliere questi o quei detti dei suoi rappresentanti a proposito di problemi politico-sociali. È ben vero che John Dewey è un reazionario — un servitore consapevole della borghesia, che chiamò all'intervento armato contro l'Unione Sovietica e diede la sua adesione all'esortazione di Russell di usare la bomba atomica contro i paesi socialisti. Ma per quanto sia chiaramente impossibile separare la filosofia di Dewey dai suoi discorsi politici, per quanto la filosofia sia legata alla base sociale e serva ad essa, come elemento della sovrastruttura, così come la servono le opinioni politiche ad essa legate o corrispondenti — tuttavia un analisi corretta deve mirare, piuttosto che a questi elementi, ad approfondire il nocciolo specifico del problema, il contenuto ideologico obiettivo della dottrina.

All'inizio di questo capitolo, anticipando quanto sarebbe stato detto nel suo corso, dicevamo che il pragmatismo è una reazione borghese al materialismo e al movimento rivoluzionario del proletariato, che esso anzi rappre-

senta questa reazione nella sua specifica forma filosofica americana. Come va inteso tutto ciò?

È universalmente noto che il movimento proletario rivoluzionario si pone come scopo il rovesciamento dell'ordine capitalistico. Il proletariato, la classe oppressa, lotta per la sua liberazione. Ma nella lotta per la propria liberazione e contro l'ordine sociale dominante, il proletariato si fa portatore degli interessi dello sviluppo sociale obiettivo, rappresenta gli interessi di tutti gli oppressi, economicamente, politicamente, o nazionalmente — gli interessi della stragrande maggioranza dell'umanità. L'ulteriore sviluppo delle forze produttive materiali e lo sviluppo in avanti, connesso con questo, dell'intera vita sociale, è condizionato oggi dalla distruzione dei rapporti di produzione capitalistici, che frenano ormai lo sviluppo delle forze produttive. Perciò il ruolo obiettivamente progressivo del proletariato consiste precisamente nel fatto che esso, lottando per i suoi stessi interessi contro la struttura capitalistica, lotta contemporaneamente per il passaggio dell'umanità a un nuovo, più alto livello di sviluppo. Il ruolo obiettivamente reazionario della borghesia consiste viceversa nel fatto che, difendendo la base sociale esistente in vista dei propri interessi, essa si rivolge contro gli interessi del progresso sociale generale.

Quando la lotta del proletariato, giunta a un certo grado di sviluppo, si trasformò da un moto di protesta elementare in una battaglia consapevole, l'avanguardia della nuova classe cominciò a servirsi anche di armi ideologiche. La consapevolezza della lotta combattuta presuppone infatti la conoscenza delle vie dello sviluppo sociale, la comprensione dei fini che si possono e vogliono raggiungere, e dei mezzi che conducono a questi fini. Definire gli scopi, le vie e i mezzi della lotta proletaria contro la borghesia equivale a definire la coscienza di classe del proletariato: e questa coscienza ricava il proletariato dal marxismo, la cui base filosofica, a sua volta, è il materialismo dialettico e storico. La filosofia marxista assume quindi il ruolo di un arma ideologica nella lotta di classe, e proprio per ciò la borghesia, impegnata a far fronte alla pressione della nuova classe, sviluppa i mezzi della sua azione reazionaria non solo in campo economico e politico, ma anche in quello dell'ideologia. La borghesia comprende molto bene la forza di mobilitazione e di organizzazione dell'ideologia nella lotta del proletariato, essa sa che il materialismo dialettico, in quanto visione del mondo del partito proletario, prepara la rivoluzione sul terreno ideologico, e si sforza in ogni modo di indebolire e abbattere l'ideologia proletaria con i mezzi dell'ideologia borghese. Non vi è forse definizione più perspicua dell'ideologia borghese contemporanea di quella che la descrive come reazione al movimento rivoluzionario del proletariato. Il pragmatismo, nel campo della filosofia, è una forma di questa rea-

zione ideologica del periodo di dissoluzione del capitalismo — una delle più importanti, e più caratteristicamente impegnate dal punto di vista di classe.

Il socialismo proletario ha il carattere di una scienza nel senso più rigoroso del termine. L'esistenza di leggi dialettiche dello sviluppo sociale — una delle scoperte fondamentali di Marx ed Engels — spiega la necessità del passaggio a un nuovo ordine sociale, socialista; i postulati e le norme che il socialismo propone all'azione risultano dall'analisi scientifica della realtà. Ma il legame che si è venuto instaurando tra socialismo e scienza ci lascia comprendere anche l'opposizione alla scienza dei nemici del socialismo: il tipico atteggiamento irrazionalistico e fideistico dell'ideologia borghese contemporanea ha le sue origini proprio in questa reazione. Ora, se analizziamo il pragmatismo da questo punto di vista, vediamo che molti aspetti e caratteristiche diversi di questa dottrina, che a prima vista non hanno nulla a che fare l'uno con l'altro, si unificano in un tutto organico e diventano spiegabili secondo un principio unitario.

Innanzi tutto, il soggettivismo. Questo atteggiamento, che si oppone radicalmente a ogni teoria della verità obiettiva, e dovrebbe così “superare” il materialismo, diventa in definitiva lo strumento per la distruzione della scienza delle leggi obiettive di sviluppo — e quindi anche della teoria della necessità della rivoluzione. Se il soggetto “crea” la verità e la realtà, creazione soggettiva è anche quello che sembrerebbe una obiettiva necessità, una legge. In ultima analisi non v'è alcuna necessità, nessuna legge dello sviluppo reale, ma solo esiste l' “io” che crea il mondo.

Il soggettivismo trova il suo naturale completamento nel relativismo. Se l' “io” crea il mondo, questa creazione dipende dalla “libertà” del soggetto. Anche qui, il relativismo, che discende in un modo o nell'altro da questa impostazione, è un argomento del pragmatismo contro la verità obiettiva, che scompare insieme alla realtà obiettiva e alla obiettiva necessità dello sviluppo reale. Questo momento relativistico è caratteristico sia della forma convenzionalistica che di quella pragmatistica del moderno soggettivismo.

L'uno e l'altro elemento portano a conseguenze volontaristiche. Se non vi è necessità obiettiva né obiettive leggi di sviluppo, se l' “io” è, in un modo o nell'altro, il creatore della realtà, se questa dipende dal soggetto che la crea, bisogna concludere inevitabilmente che il momento decisivo del processo è nella *volontà* del soggetto creatore. Lo sviluppo sociale non dovrà più percorrere, allora, una via indicata dalla necessità, ma è esso stesso una creazione del soggetto, e questa volta, una creazione *arbitraria* nel senso più pieno della parola. Questa fuga dal campo della scienza e della necessità obiettiva nella sfera della volontà soggettiva è una delle espressioni più tipi-

che della paura della necessità obiettiva nella filosofia borghese contemporanea. Non è un caso che proprio la teoria della volontà sia stata quella in cui trovò rifugio Gentile, il filosofo del fascismo.

“Fino a qualche tempo fa furono pochi i filosofi borghesi che poterono decidersi a un aperta apologia della violenza. Di solito, questa apologia, si velava dietro i panni filosofici della teoria del valore decisivo dell'atto, dell'azione, del principio volontaristico come principio supremo della filosofia.

Eppure, in tutti questi casi, è possibile discendere dalle sorgenti volontaristiche della filosofia contemporanea fino a trovare in ultima istanza, in questa o quella forma, la politica imperialistica della violenza e dell'aggressione…

Le aspirazioni dell'imperialismo americano, prima a far da 'regolatore' degli affari mondiali, poi a dominare apertamente il mondo, trovò la sua espressione filosofica nel 'pragmatismo' di James, nello 'strumentalismo' di Dewey, nell' 'umanismo' di Schiller…”[252]

L'elemento della filosofia pragmatistica che più chiaramente ne rivela l'atteggiamento antiscientifico è l'irrazionalismo e il fideismo. Oscurando il confine tra scienza e religione, e mettendo la “verità” dei dogmi religiosi sullo stesso piano delle verità scientifiche, il pragmatismo mina le basi della scienza; e questo è anche obiettivamente il suo scopo. Ora, il caratteristico atteggiamento assunto dal pragmatismo verso la religione è legato intimamente alla sua teoria della conoscenza. Ogni giudizio sul futuro viene definito come credenza che qualcosa sarà in un certo modo e si perde il limite che separa la previsione scientifica da altre forme — irrazionali — di prognosi. L'elemento unificatore è qui il termine “credenza”, già in sé poco chiaro e preso dall'arsenale delle rappresentazioni religiose: giocando sul suo valore equivoco in modo abbastanza banale, il pragmatismo ci porta con un salto dalla scienza alla religione. Questo gioco di parole, condotto con straordinario zelo allo scopo di oscurare una distinzione chiara come quella tra la scienza e la “rivelazione” o la “profezia”, tradisce uno scopo ideologico alquanto evidente: lo svilimento della scienza a favore della religione. Di questo scopo del pragmatismo James non solo era pienamente consapevole, ma anzi egli comprese molto bene l'attrazione potente che tutto ciò avrebbe esercitato sulla clientela borghese della sua mercanzia filosofica, e lo reclamizzò convenientemente, esaltando la sua filosofia come una giustificazione e una difesa del punto di vista religioso. Quanto a noi, non possiamo che dargli pienamente ragione su questo punto. Del resto, la posizione assunta da Schiller è ancora più esplicita:

---

[252] Ju. K. Mel'vil', *Pragmatism - Filosofija imperialisticesoj reakcii* [*Il pragmatismo, filosofia della reazione imperialista*] in “Vosprosy filosofii”, 2, 1950.

“Come abbiamo visto, è poi impossibile prescindere dal momento personale della conoscenza. Anche la scienza bene intesa non si spersonalizza, ma al contrario assume anch'essa i suoi rischi e si affida a postulati, ipotesi e analogie che sembrano incontrollabili finché vengono domati al nostro servizio e fissati nella loro obbedienza ai nostri scopi. Anche la scienza deve dire, in ultima istanza: *credo ut intelligam,* e lo fa, perché ciò è quel che essa deve fare. *Il valore e il senso* si fondano infatti sempre, come *Dewey* ha mostrato molto bene, su *convinzioni…* L'impossibilità, per la filosofia intellettualistica, di legittimare e di comprendere la scienza, non è, come si è visto, che la conseguenza non voluta del suo rifiuto ingiustificato di riconoscere la realtà e la necessità della fede. Mi sembra dunque incomprensibile che si chieda una dimostrazione di altro tipo, o più rigorosa, per un ipotesi religiosa, per esempio, quella dell'esistenza di 'Dio', e non capisco perché si dovrebbe rifiutare ai teologi di seguire un procedimento che è dappertutto riconosciuto e ammesso nella scienza, e talvolta viene considerato come eroico. Noi muoviamo sempre da postulati della fede, e li trasformiamo gradualmente in assiomi della ragione. *I presupposti della conoscenza scientifica e della fede religiosa sono gli stessi, e così il modo di verificazione di entrambe attraverso l'esperienza. In entrambi i casi le ipotesi che funzionano, ossia le ipotesi che fanno buona prova di sé nel promuovere il raggiungimento di interessi, scopi e oggetti del volere umano, vengono 'verificate' e accolte come 'vere'.*”[253]

Se il vero è ciò che serve al raggiungimento di uno scopo individuale, e, in questo senso, è “utile”, allora certo un asserzione religiosa può essere vera né più né meno di qualunque altra. Non c'è più bisogno di far notare la deformazione del concetto stesso di “verità” e di “proprietà di esser vero” su cui si fonda quest'abolizione di ogni confine tra la scienza e la religione.

James scrisse un intero saggio sul fondamento della *Volontà di credere.* In questo scritto è possibile leggere:

“Personalmente, io intendo l'umanismo teisticamente e pluralisticamente… Inteso in questo modo, l'umanismo è per me una religione capace di essere sostenuta ragionevolmente.”[254]

In una nota al *Materialismo ed empiriocriticismo* Lenin caratterizzava in poche parole il legame del pragmatismo con la religione:

Forse 'l'ultima moda' della più recente filosofia americana è il 'pragmatismo'… Il pragmatismo deride la metafisica del materialismo e dell'idealismo, leva alle stelle l'esperienza e soltanto l'esperienza, ammette come unico criterio il criterio della pratica, si richiama alla corrente positivista generale, *si*

---

[253] C. S. Schiller, *Faith, Reason and Religion,* in *Studies in Humanism,* cit., pp. 361-2.
[254] W. James, *Essays in Radical Empiricism,* p. 194. Cfr. *La volontà di credere,* Milano, 1912.

appoggia particolarmente su Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem, afferma che la scienza non è 'una copia assoluta della realtà' e… da tutto ciò deduce felicemente la divinità a scopi pratici, soltanto per la pratica, senza nessuna metafisica, senza oltrepassare il limite dell'esperienza…"[255]

Così possono terminare le nostre osservazioni sul carattere e la funzione ideologico-sociale del pragmatismo.

L'ultimo anello della catena di teorie di tipo positivistico, che dobbiamo prendere in esame in questo lavoro, è il neopositivismo.

[255] V. I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo,* cit., pp. 320-1.

CAPITOLO OTTAVO: NEOPOSITIVISMO — CRITICA DELLA CONCEZIONE DELLA VERITÀ COME ACCORDO CON UN SISTEMA.

1. Sul carattere ideologico del neopositivismo.

Tutti gli elementi caratteristici del gruppo di teorie che abbiamo discusso fin qui si raccolgono e si manifestano con particolare evidenza nel neopositivismo, che rappresenta del resto la continuazione sia dell'empiriocriticismo che del convenzionalismo e del pragmatismo. Ma se la posizione filosofica essenziale è, anche qui, quella dell'idealismo soggettivo, essa viene però oscurata da una nebbia "antimetafisica" e "scientifica" particolarmente densa, e l'analisi della posizione filosofica del neo- positivismo dal lato della teoria della verità deve attraversarla passo passo per giungere alle questioni di fondo. Il neopositivismo evita accuratamente il problema fondamentale della filosofia tanto nella sfera ontologica che in quella gnoseologica, e rifiuta ogni presa di posizione immediata in proposito: ma, proprio in rapporto alla teoria della verità, esso finisce, come vedremo, con l'assumere indirettamente una posizione ben definita. II mettere in luce questa posizione sostanziale, aggiungiamo qui, ha grande importanza, sia per lo sviluppo della situazione filosofica del nostro tempo in generale, sia per la battaglia filosofica in Polonia, dove questa filosofia ha trovato un eco particolarmente vasta.

Gli inizi di questa corrente filosofica, che doveva ingrossarsi rapidamente nel periodo fra le due guerre fino ad occupare un campo assai esteso in tutta la filosofia borghese, si trovano nel gruppo di filosofi e scienziati che si raccolse a Vienna, verso il 1922-23, intorno al seminario di Moritz Schlick, e costituì in quegli anni il c.d. "Circolo di Vienna". Nell'elaborazione delle idee del "Circolo" ebbero un ruolo molto importante le teorie di Ludwig Wittgenstein, e soprattutto il suo *Tractatus Logico Philosophicus,* apparso in Inghilterra nel 1922. Wittgenstein era legato strettamente a Russell e al suo "atomismo logico". In questo periodo egli viveva a Vienna, e sebbene non fosse in contatto immediato col "Circolo", veniva considerato come una sorta di padre spirituale della nuova corrente filosofica. È certo in ogni modo che il suo *Trattato* solipsistico fecondò tutto il pensiero del c.d. terzo positivismo. Al centro del movimento stava il filosofo Moritz Schlick e il matematico Rudolf Carnap, quest'ultimo particolarmente dopo la pubblicazione della sua *Sintassi logica del linguaggio,* l'opera decisiva per il passaggio alla seconda fase dello sviluppo del neopositivismo (1934). Dopo la morte di Schlick, nel 1936, Carnap divenne il rappresentante principale della scuola. Tra i cultori di scienze speciali che ebbero una funzione importante nello sviluppo del neopositivismo va ricordato innanzitutto il sociologo Otto Neurath, che assunse un pun-

to di vista particolarmente estremo sia nella questione dei c.d. enunciati protocollari che in quella del fisicalismo; il fisico praghese Philipp Frank *(La legge di causalità e i suoi limiti,* Vienna 1932), Felix Kaufmann, giurista e metodologo, il metodologo Karl Popper, che fu in contatto con l'originario "Circolo di Vienna" *(Logica dell'indagine,* Vienna 1935), e il grandissimo matematico e logico K. Gödel.

Se nel "Circolo di Vienna" il neopositivismo ebbe il suo inizio e la sua figura più rappresentativa, ben presto però esso trovò seguaci anche fuori dei confini dell'Austria. In stretto legame con il "Circolo" lavorò il gruppo di Berlino, cui appartenevano Hans Reichenbach, W. Dubislav, e lo statistico Rudolf von Mises, e la rivista dei neopositivisti, "Erkenntnis", venne pubblicata con una redazione comune dei viennesi (Carnap) e dei berlinesi (Reichenbach). Seguaci e consenzienti della nuova teoria si affermarono in Inghilterra, nei paesi scandinavi e in Polonia, soprattutto fra i logici (Tarski, Ajdukiewicz, M. Kokoszynska), mentre il loro influsso -andava estendendosi anche in diversi campi di ricerche speciali, come il diritto e la sociologia.[61]

Con la diffusione della filosofia del Circolo di Vienna, il cui manifesto era apparso nel fascicolo programmatico del 1929, *Die wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis,* e la sua estensione al di là dei limiti di un gruppo locale di ricercatori, si venne affermando il termine generale di "neopositivismo" ("empirismo logico", ecc.), soprattutto dopo la pubblicazione della rivista "Erkenntnis" (1929) e la convocazione di una conferenza internazionale a Praga (1934), che inizio la serie dei convegni annuali della corrente. Col sopravvento di Dollfuss e di Hitler i maggiori rappresentanti del neopositivismo abbandonarono l'Austria e la Germania e si stabilirono principalmente in Gran Bretagna e negli Stati Uniti. A partire dal 1938 si è iniziata la pubblicazione della *Encyclopedia of Unified Science,* e al posto della vecchia "Erkenntnis" appare negli Stati Uniti la rivista "Philosophy of Science". Già questi pochi dati storici bastano a far comprendere come il neopositivismo rappresenti una delle correnti più influenti ed estese della filosofia borghese degli ultimi trent'anni.

Prima di passare all'analisi delle concezioni neopositivistiche è necessario sottolineare che il neopositivismo non può essere considerato come una corrente uniforme e del tutto omogenea. Le concezioni dei suoi diversi rappresentanti presentano differenze, che più di una volta hanno dato luogo a polemiche clamorose (così quella tra Schlick da un lato, e Neurath e Carnap dall'altra, sul problema della verificabilità e dell'interpretazione degli enunciati). D'altra parte, non si possono trascurare le differenze tra le diverse fasi dello sviluppo del neopositivismo, in cui vanno distinti almeno tre stadi: il periodo dell'influenza *dell' atomismo logico,* il periodo della *sintassi logica*

del linguaggio e dei *protocolli,* e l'ultimo periodo, quello "*semantico.* Questi problemi hanno senza dubbio un loro rilievo: essi appaiono però secondari e subordinati rispetto alla questione generale. Nella sua sostanza più profonda, rispetto alle *questioni decisive, costitutive,* il neopositivismo appare come una dottrina filosofica unitaria, che ha la sua caratteristica principale nella subordinazione del sapere al punto di vista dell'idealismo soggettivo. Sotto questo aspetto è possibile considerare il neopositivismo come una filosofia ben definita e chiusa in se stessa.

Per poter dare una giusta valutazione del neopositivismo dobbiamo accennare innanzitutto alle sue fonti ideologiche. La luce che ne deriverà sul carattere filosofico essenziale di questa teoria ci aiuterà poi ad apprezzare le teorie particolari che ci interessano più da vicino.

L' "empirismo logico", innanzitutto, come i neopositivisti chiamano spesso la loro filosofia, si ricollega alla tradizione del c.d. puro empirismo che, al di là dell'empiriocriticismo — la filosofia di Mach e Avenarius — risale ben più lontano sino alle concezioni di Berkeley e Hume. A questa loro parentela storica si richiamavano apertamente i fondatori del "Circolo di Vienna" nel fascicolo programmatico del 1929. Questo getta immediatamente una luce sul carattere dell' "empirismo" neopositivistico, e smaschera la fraseologia "empirica" di una filosofia in cui l'empiria, l'esperienza, è concepita in realtà come esperienza interiore, l'oggettiva esistenza della realtà è negata e sostituita col "complesso delle sensazioni", e, in ultima analisi, la stessa verificazione viene definita come un paragone che ha luogo nell'esperire interiore del soggetto. Sulla base di questo legame storico del neopositivismo col machismo diventa comprensibile anche la simbiosi che si operò tra il solipsismo di Ludwig Wittgenstein da un lato, e l' "empirismo" e l'esigenza di una filosofia "scientifica" e "sperimentale" dall'altro.[256]

In secondo luogo, vi è un rapporto diretto tra neopositivismo e convenzionalismo. Se già il fascicolo programmatico del 1929 si rifaceva chiaramente non solo a Mach, ma anche a Poincaré e Duhem, nella seconda fase dello sviluppo del neopositivismo il momento convenzionalistico diventa dominante nell'idealismo soggettivo della nuova filosofia. Scompare del tutto la realtà obiettiva, il compito della filosofia viene ridotto esclusivamente all'analisi del linguaggio, e le si vieta esplicitamente di occuparsi di questioni così "metafisiche" come quella del rapporto del pensiero con la realtà. Le questioni ultime della gnoseologia hanno base unicamente nella struttura del linguaggio, ma la scelta del linguaggio, e quindi la sua struttura, è libera e arbitraria.

---

[256] A questo proposito il saggio di G. I. Naan, *Sovremennyj "fisiceskij" idealism v SSA i Anglii na slyzbe popovtcìny i redkjcii* [*L'idealismo "fisicalista" contemporaneo negli Stati Uniti e in Inghilterra al servizio del clericalismo e della reazione*], in "Ucenych zapiskach", IV, 1949, pp. 179-80.

Il “principio di tolleranza”, formulato da Carnap riguardo ai sistemi deduttivi, e che stabilisce la libera determinazione degli assiomi e delle regole di trasformazione, viene esteso al problema generale della scelta del linguaggio di una qualsiasi scienza. Nasce così un convenzionalismo ancora più radicale di quello originario, sviluppato in Polonia dall'Ajdukiewicz e di cui abbiamo già parlato. A proposito di quest'ultimo si era anche visto come la congiunzione del convenzionalismo radicale col soggettivismo sia del tutto comprensibile e naturale.

In terzo luogo, il modo di intendere il ruolo della verificazione nella teoria della conoscenza ricollega il neopositivismo al pragmatismo. Punto di partenza del neopositivismo e della sua definizione del senso delle proposizioni di cui la scienza deve occuparsi, fu la tesi enunciata da Schlick, che il significato di una proposizione consiste nel metodo della sua verificazione. Questo principio venne modificandosi con lo sviluppo storico della dottrina. All'inizio vennero definite come empiriche, e quindi anche come fornite di senso, le proposizioni che potevano essere tanto verificate che falsificate (cioè, che potevano essere confermate e confutate nell'esperienza). Più tardi, in seguito alla critica di Popper nella *Logica dell'indagine,* si richiese soltanto che le proposizioni fossero falsificabili (ossia, che esistesse un metodo per la loro confutazione sperimentale, in modo da poter distinguere le proposizioni empiriche da proposizioni metafisiche del tipo “dio è onnipotente e invisibile.”) Finalmente, a partire dall'opera *Verificabilità e significato* (1937), Carnap non richiese più un controllo rigoroso, ma solo una accertabilità più elastica, nel senso della possibilità di verificazione *o* falsificazione (ossia, di un metodo per elevare sperimentalmente il grado di probabilità della verità o falsità della proposizione in questione). In tutte queste forme, però, il collegamento del senso con la verificazione avviene entro la sfera dell'esperienza del soggetto, ossia il senso è legato ad una verificabilità interpretata idealisticamente.

In quarto luogo, finalmente, il neopositivismo si ricollega alla logistica o logica matematica contemporanea. Anche qui lo scritto programmatico del 1929 parla di una linea che va da Leibniz a Peano, Frege, Schröder, Russell, Whitehead e Hilbert. Ma quest'ultimo rapporto acquista un importanza particolare, tra l'altro, per un singolare motivo: la veste delle formule matematiche, che il neopositivismo prende a prestito dalla logistica, diventa un abito esteriore con cui affermazioni filosofiche talora abbastanza banali si presentano sotto l'aspetto di dotte enunciazioni scientifiche. Ciò si può notare specialmente in Carnap, che ha sviluppato un vero talento per la complicazione inutile di cose semplici, e i cui lavori costringono il lettore a farsi strada tra serie di simboli introdotte senza alcuna misura. Queste complicazioni e oscurità

adempiono però a una funzione più generale, che vedremo tra breve. Oltre a ciò, il legame del neopositivismo con la logistica e specialmente con la sua formulazione russelliana ha anche il significato di un influsso dell' "atomismo logico" su tutta questa filosofia: in particolare l'atomismo logico russelliano agi in modo decisivo, attraverso la mediazione di Wittgenstein, sullo sviluppo della concezione neopositivistica della funzione dei protocolli, e sulla questione della scelta del linguaggio, ossia sulla specifica forma di convenzionalismo della nuova filosofia.

Il neopositivismo ci appare dunque come il luogo in cui confluiscono più elementi di precedenti correnti soggettivistiche, tutte caratterizzate dalla tendenza a darsi una copertura pseudoscientifica: in questo senso il neopositivismo, che ha per così dire consolidato in se stesso tutti quei tentativi di mistificazione ideologica, è il coronamento dello sviluppo che va dall'empiriocriticismo ai nostri giorni. Perciò esso si presenta anche come un avversario ideologico particolarmente sottile, pericoloso, e abilmente mascherato.

Vi sono diversi motivi per caratterizzare il neopositivismo in quest'ultimo modo.

In generale, e prima di tutto, il neopositivismo porta avanti, nel modo più esteso e diversificato, l'apparenza di una tendenza "scientifica" ed "empirica". Ciò rende difficile riconoscere il suo carattere idealistico e attira la simpatia e la fiducia dei circoli culturali più interessati alla scienza sperimentale e al rigore scientifico in genere.

Il neopositivismo si presenta, in primo luogo, come una filosofia accentuatamente empiristica — dove certo è passato sotto silenzio il carattere idealistico di un "esperienza" concepita come esperienza interiore, — e contemporaneamente, come una filosofia antimetafisica — dove pure non si fa parola della metafisica idealistica, che cacciata dalla porta, rientra di contrabbando dalla finestra.

In rapporto con il preteso carattere empirico, sta, in secondo luogo, l'accentuazione dell'estrinseca veste logica, che garantisce al neopositivismo la correttezza formale dell'espressione, e contribuisce col primo elemento a presentare questa filosofia come una corrente estremamente "scientifica". Torniamo qui alla funzione più generale del collegamento che è venuto a stabilirsi tra la logistica da una parte, e il neopositivismo dall'altra. La logica, nella sua moderna figura di logica matematica, è uno strumento tecnico di grande efficacia, che serve alla concretizzazione e alla precisazione delle nostre espressioni. Ma non ogni applicazione delle formule e del metodo logico di espressione garantisce di per se stessa il senso e la correttezza del contenuto: l'uso della simbolica logica come espressione metodica di un contenuto

che può essere espresso con successo con un linguaggio comune, rappresenta anzi una deviazione dal senso del linguaggio logico, che è certa fonte di errori. Il neopositivismo offre un tipico esempio di questo abuso del simbolismo per uno scopo perfettamente visibile, quello di produrre nel lettore l'impressione di un rigoroso apparato scientifico — un apparenza esteriore che si presta assai bene a oscurare un quadro filosofico altrimenti abbastanza limpido. Il lettore inesperto perderà addirittura la testa addentrandosi per la prima volta nella foresta simbolica di Carnap: ben presto egli sarà annebbiato dai vapori del simbolo, stordito dalla "scienza", e pronto a credere l'Autore sulla parola, quando questi l'ammonisce che il non parlare di cose e di giudizi, ma soltanto di enunciati, è la sola cosa conveniente per un uomo colto. Il peggio è che ancora oggi queste apparenze scientifiche vengono inculcate ai nostri studenti, che non scorgono l'artificio ideologico del nascondere la realtà dietro una proposizione, non ne comprendono il senso filosofico, e cominciano davvero a credere che sia contrario alle buone abitudini scientifiche parlare di qualcos'altro che di enunciati e proposizioni.

Nell'affrontare l'analisi della teoria neopositivistica della verità dobbiamo dunque tenere presente il sottile pericolo rappresentato da questa filosofia, col suo profondo e ben camuffato idealismo. Questa analisi, d'altra parte, esigerebbe un esposizione preliminare dei fondamenti gnoseologici del neopositivismo, che però ci porterebbe molto al di là dei limiti del nostro tema. La gnoseologia del neopositivismo è un insieme di teorie straordinariamente complesse, la cui semplice esposizione ci costringerebbe ad affrontare una serie di altre questioni, oltre a quella della verità, nelle zone di contatto della gnoseologia, della logica, e della teoria del linguaggio. Poiché esiste già una trattazione marxista particolareggiata di queste questioni, dataci da M. Cornforth nel suo *La scienza contro l'idealismo,* ci limitiamo a rinviare il lettore a questo ottimo libro.[257]

Sulla scorta della caratterizzazione generale dell'ideologia del neo- positivismo, che abbiamo dato or ora, e delle concezioni, riprese nella sua gnoseologia, che abbiamo già potuto esporre, passiamo quindi senz'altro al nostro tema specifico: la teoria neopositivistica della verità.

2. Teoria neopositivistica della verità

Nel 1935 apparve in "Analysis" il saggio di G. C. Hempel *Sulla teoria della verità dei positivisti logici*,[258] in cui lo sviluppo della teoria veniva suddiviso in due fasi nettamente distinte: la prima rappresentata da Ludwig Wittgen-

---

[257] *Maurice Cornforth,* Science versus Idealism, an Examination of "Pure Empiricism" and Modern Logic*, London, 1946.*
[258] G. C. Hempel, *On the Logical Positivists' Theory of Truth***,** in "Analysis", vol. II, n° 4, Oxford, 1935.

stein, che si era mantenuta almeno apparentemente sul terreno della c.d. teoria della corrispondenza (ossia, della definizione classica della verità), la seconda, invece, rappresentata da Neurath e Carnap, che svilupparono in due tappe successive — secondo l'espressione di Hempel — la teoria "limitata" della coerenza, prima basandosi sulla concezione degli enunciati protocollari, poi su basi convenzionalistiche. La critica di Tarski,[259] apparsa per la prima volta in polacco, nel 1933, diede origine, in epoca successiva a questo scritto di Hempel, alla terza fase di sviluppo della teoria neopositivistica della verità, che trova espressione *nell'Introduzione alla semantica* e nel *Significato e necessità* di Carnap.

L'esposizione della teoria neopositivistica della verità riuscirà più chiara analizzando separatamente queste tre fasi di sviluppo, e mostrandone al tempo stesso la base filosofica comune.

a) La teoria di Wittgenstein

Le concezioni di Wittgenstein, esposte nel suo *Tractatus Logico-Philosophicus,* occhieggiano per così dire con la definizione classica della verità. Di qui l'apparente assunzione della definizione classica nella teoria della verità del neopositivismo nella sua prima fase, che si basa completamente sul *Tractatus*. Un analisi appena approfondita mostra però che né Wittgenstein, né i neopositivisti suoi seguaci ebbero mai qualcosa in comune con la definizione classica e la teoria della verità obiettiva: il legame tra neopositivismo e soggettivismo esiste fin dagli inizi della nuova teoria, e da questo punto di vista è del tutto erronea anche l'opinione dello Hempel, che lo sviluppo della teoria della verità del neopositivismo abbia portato, da una teoria della "corrispondenza", alla teoria della coerenza.

Secondo Wittgenstein un asserto è vero se e solo se il fatto *(Tatsache)* o lo stato di cose che esso esprime, esiste, altrimenti esso è falso. Wittgenstein scrive:

"La realtà totale è il mondo.

Noi ci facciamo delle raffigurazioni dei fatti.

La raffigurazione pone nello spazio logico la situazione, l'esistere e il non esistere dei fatti atomici.

La raffigurazione è un modello della realtà.

Agli oggetti corrispondono nella raffigurazione gli elementi di questa.

Gli elementi della raffigurazione sono in essa i rappresentanti degli oggetti.

---

[259] *A. Tarski,* Pojecie prawdy w jezyach nau deducyjnych, *cit.*

La raffigurazione consiste nel fatto che i suoi elementi sono uniti fra di loro in un modo determinato.

La raffigurazione è un fatto.

II fatto che gli elementi della raffigurazione siano uniti fra di loro in un modo determinato fa vedere che le cose sono unite fra di loro nello stesso modo. Questa connessione degli elementi della raffigurazione si dice la sua struttura, e la possibilità di questa la sua forma di raffigurazione."[260]

In tale quadro, il problema della verità viene formulato in questo modo:

"La raffigurazione concorda con la realtà oppure no; è giusta o errata, vera o falsa.

La raffigurazione rappresenta quello che rappresenta per mezzo della forma di raffigurazione, indipendentemente dalla propria verità o falsità.

Ciò che la raffigurazione rappresenta è il suo senso.

La verità o falsità della raffigurazione consiste nell'accordo o disaccordo del suo senso con la realtà.

Per sapere se la raffigurazione è vera o falsa la si deve confrontare con la realtà.

Dalla raffigurazione soltanto non è possibile sapere se sia vera o falsa.

Una raffigurazione vera a priori non esiste.

La raffigurazione logica dei fatti è il pensiero.

Un fatto atomico 'è pensabile' vuol dire: Noi possiamo farcene una raffigurazione.

La totalità dei pensieri veri è una raffigurazione del mondo."[261]

A chi consideri queste proposizioni separatamente dal sistema complessivo della filosofia di Wittgenstein esse appaiono come la formulazione di una teoria in cui la verità è fondata sull'accordo del giudizio con la realtà. Per corrispondere alla realtà i giudizi devono assumere una struttura appropriata. I fatti, il cui insieme costituisce il mondo, sono costituiti a loro volta da fatti elementari, *Sachverhalte* (fatti atomici). Il fatto atomico rappresenta, nella concezione di Russell e di Wittgenstein, un correlato delle proposizioni elementari, dalle quali derivano, per costruzione e combinazione, tutte le altre proposizioni. Wittgenstein concepisce il fatto atomico come una combinazione di oggetti, e i fatti, che risultano dai "fatti atomici", possono essere

---

[260] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Testo originale e versione italiana a fronte di G. C. M. Colombo S. J., Milano, 1954, p. 171.
[261] *Ibid.,* pp. 173 e 175.

paragonati a molecole. Corrispondentemente a ciò si hanno proposizioni o enunciati elementari e molecolari: la verità o falsità delle proposizioni molecolari dipende dai valori logici delle proposizioni elementari che le costituiscono. La verità di ogni proposizione è dunque una funzione di verità di proposizioni elementari.

Il problema è dunque: come si definisce in sostanza, alla luce della concezione di Wittgenstein, la verità delle proposizioni elementari? La domanda, se Wittgenstein sia o no sul terreno della c.d. definizione classica, va posta a questo punto, e la risposta non può essere che negativa.

Come ha mostrato chiaramente Maurice Cornforth nel suo *Science versus idealism*[262], questa risposta negativa è il risultato necessario dell'analisi del sistema di Wittgenstein nel suo complesso.

Dalle proposizioni del *Tractatus* che abbiamo riportato risulta che la proposizione è, per Wittgenstein, una raffigurazione dei fatti. Ciò significa che essa deve poter essere paragonata coi fatti, o, altrimenti, è priva di senso. Su questo punto si fonda, per Wittgenstein, la grande importanza dell'analisi logica del linguaggio, la quale è in grado di mostrarci quali proposizioni sono significanti, e quali prive di senso. Nella prefazione al *Tractatus* Wittgenstein scriveva:

"Il libro vuol dunque tracciare un confine al pensiero, o meglio — non al pensiero, ma all'espressione dei pensieri: Poiché per tracciare un confine al pensiero dovremmo passare entrambi i lati di questo confine (dovremmo cioè poter pensare ciò che non si può pensare).

Il confine potrà dunque esser tracciato solo nell'ambito del linguaggio, e ciò che si trova al di là di tale confine, sarà semplicemente nonsenso."[263]

Wittgenstein è il vero creatore della teoria, così cara ai neopositivisti, dell' "analisi logica del linguaggio", che dovrebbe prendere il posto della filosofia. A lui è dovuta la teoria della mancanza di significato di tutte le proposizioni universali non riducibili a proposizioni elementari. La dimostrazione di questa tesi dovrebbe rappresentare la confutazione decisiva di ogni metafisica: in realtà, però, essa serve a mettere al riparo la filosofia neopositivistica da questioni così scabrose come per esempio questa: "c'è una realtà obiettiva?" Questa proposizione, per Wittgenstein, è semplicemente priva di senso.

Il pensiero di Wittgenstein, che sta al fondo del problema che abbiamo di fronte in questo momento, fu espresso più tardi in modo breve e pregnante da Moritz Schlick: "il senso di una proposizione è il metodo della sua verifi-

---

[262] Maurice Cornforth, *Science versus idealism,* cit.
[263] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus,* cit., p. 163.

cazione". Ciò che non è verificabile è privo di senso, e la verificazione consiste nel confronto immediato della proposizione con la realtà.

Torniamo così alla questione originaria. Che cosa significa "verificazione" per Wittgenstein? La verità della raffigurazione *(Bild)* consiste nella sua conformità con la realtà, dice Wittgenstein. Ma come si può controllare questo accordo, e che cosa intendiamo per "realtà"? Qui si rivela la sostanza della cosa: verificazione significa per Wittgenstein confronto della proposizione (della raffigurazione) con l'*esperienza che noi abbiamo del fatto (della realtà). Questa tesi soggettivistica è il filo conduttore della filosofia di Wittgenstein.*

"Poiché esperienza è necessariamente qualcosa di privato o personale (in linguaggio filosofico: 'soggettivo'), le conclusioni che derivano da questa teoria della verificazione si dovrebbero esprimere a rigore mediante concetti come 'io' e 'mio', e non nei soliti 'noi' e 'nostro'. Così, per esempio, è già abbastanza chiaro che quel che Wittgenstein intendeva dicendo 'per riconoscere se la raffigurazione è vera o falsa *dobbiamo* confrontarla con la *realtà,* andrebbe formulato nel modo migliore con queste parole: 'per riconoscere se la raffigurazione è vera o falsa, *devo* confrontarla con la *mia esperienza*".[264]

Il Cornforth afferma con ragione che la posizione risultante da questo criterio di "verificazione", nel modo in cui Wittgenstein lo concepisce, si identifica col solipsismo. Del resto Wittgenstein possedeva il coraggio, raro tra i filosofi, di dichiararsi apertamente per il punto di vista più assurdo che un filosofo possa assumere — il solipsismo:

"*I limiti del mio linguaggio* costituiscono i limiti del mio mondo.

La logica riempie il mondo; i limiti del mondo sono anche i suoi. In logica perciò non possiamo dire: nel mondo c'è questa o quella cosa, quell'altra no…

Ciò che non possiamo pensare, non lo possiamo pensare; nemmeno dunque possiamo *dire* ciò che non possiamo pensare.

Questa osservazione dà la chiave per decidere la questione, quanto di verità vi sia nel solipsismo.

In realtà ciò che il solipsismo *vuol dire* è affatto giusto, solo non può venir *detto* ma si rivela."[265]

Coerentemente a queste tesi, Wittgenstein dà una formulazione conseguente al suo estremo relativismo:

---

[264] Maurice Cornforth, *Science versus Idealism, cit., p. 150.*
[265] *L. Wittgenstein,* Tractatus logico-philosophicus, *cit., p. 255.*

"… Il mondo dei felici è altro da quello degli infelici.

E così pure alla morte il mondo non muta, ma cessa."[266]

Ci si chiederà perché abbiamo voluto riprodurre per esteso questi passi di Wittgenstein, se se ne doveva concludere che la sua posizione rappresenta semplicemente una nuova forma di idealismo soggettivo e di relativismo. Ma l'esposizione del punto di vista di Wittgenstein rappresenta la base su cui è possibile valutare la teoria della verità del neopositivismo. Una volta compreso e messo in giusta luce il carattere solipsistico del *Tractatus* di Wittgenstein, possiamo condividere il giudizio che M. Cornforth ha dato della sua portata nella storia della teoria neopositivistica:

"Come Wittgenstein stesso osservava: 'Colui che mi comprende… deve per così dire gettare via la scala dopo che ne ha salito tutti i gradini'. Vorrei dire che un consiglio più adeguato sarebbe quello di cancellare tutte le tracce del delitto, dopo che lo si è eseguito: perché la verità obiettiva è stata assassinata alle spalle, e al suo posto è stato eretto il soggettivismo. Ma l'assassinio e la sostituzione devono rimanere nascosti, e ciò avviene mediante l'espunzione di tutte le proposizioni che possono farvi accenno.

Ma se questo procedimento ha potuto trarre in inganno persone che per così dire già si trovavano entro il cerchio delle idee di Wittgenstein, esso non può illudere coloro che si trovano al di fuori di esso. Per questi ultimi varrà sempre come prova la constatazione di Wittgenstein stesso alla fine del suo *Tractatus*: 'quel che il solipsismo [e il soggettivismo] *vuol dire,* è del tutto giusto, soltanto, non può essere detto'. Anche se questo idealismo soggettivo 'non può essere detto', tuttavia esso 'si mostra', e ben chiaramente."[267]

b) La teoria della coerenza di Neurath e Carnap.

Abbiamo già osservato che il "Circolo di Vienna", costituitosi intorno al seminario di Moritz Schlick, traeva però il suo patrimonio di pensiero essenzialmente dal *Tractatus* di Wittgenstein. In un primo periodo esso conservò una posizione più moderata, per esprimere poi sempre più nettamente il suo anti materialismo, e quindi il suo atteggiamento negativo verso la teoria della verità obiettiva. Conseguenza di questo sviluppo fu la rinuncia all'apparente accoglimento della definizione classica della verità, che, sia pure esteriormente, il neopositivismo aveva mantenuto nel suo primo periodo.

Si distinsero ora due punti di vista: quello "radicale" di Carnap e Neurath, e quello "moderato" di Schlick. La polemica tra di essi portò anche a una divisione sulla questione della verità, del cui svolgimento diremo più avanti. Di-

---

[266] *Ibid.* p. 281.
[267] Maurice Cornforth, *Science versus idealism,* cit., p. 159

ciamo però fin dal principio che la differenza tra Schlick e Carnap e Neurath era più apparente che sostanziale: tanto l'uno che gli altri si muovevano sullo stesso terreno di fondo dell'idealismo soggettivo e del relativismo, ma Schlick voleva conservare la maschera dell'obiettivismo, mentre i più giovani rappresentanti della scuola la respingevano decisamente e senza mezzi termini.

Già nel primo periodo di sviluppo del "Circolo di Vienna", del resto, Carnap aveva sviluppato in modo inequivoco la concezione solipsistica di Wittgenstein nel suo libro *La costruzione logica del mondo*[268]*.* Conformemente alla visione di Wittgenstein, e muovendo dalla concezione della filosofia come analisi del linguaggio, Carnap formula qui la sua tesi fondamentale della c.d. teoria della costituzione. Questa teoria afferma che un sistema viene costruito mediante la deduzione di concetti composti da concetti fondamentali. Il sistema filosofico prende quindi la forma di un sistema deduttivo. Si mostra qui l'influsso della logistica, definita da Carnap come uno dei due elementi costitutivi fondamentali del suo punto di vista. Il secondo elemento fondamentale della visione carnapiana viene in luce nel modo di concepire i concetti fondamentali: esso consiste nel "ricondurre la 'realtà' al 'dato,'... idea affermata e in parte realizzata negli ultimi tempi, per esempio, da Avenarius, Mach, Poincaré, Kulpe, e soprattutto da Ziehen e Driesch..."[269] Già da questa parentela si può vedere come la forma logistica sia per Carnap il guscio di una polpa idealistico-soggettiva. È vero che Carnap si sforza di dimostrare la neutralità della sua "teoria della costituzione" rispetto all'idealismo e al materialismo, e di far vedere che l'intera problematica materialismo/idealismo non ha anzi, al fondo, che un carattere linguistico, e l'uno e l'altro punto di vista assunto in questo quadro dipendono dalla scelta dei "concetti fondamentali", ossia dalla scelta del linguaggio. Ma le sue considerazioni diventano veramente convincenti solo quando egli prende a illustrare lo stretto rapporto tra la "teoria della costituzione" e le diverse forme dell'idealismo.

"La teoria della costituzione e l'idealismo soggettivo si accordano nel considerare tutti gli enunciati su oggetti conoscitivi come trasformabili in enunciati su rapporti strutturali dei dati... Col solipsismo la teoria della costituzione ha in comune la concezione dì ogni dato come mia esperienza. Teoria della costituzione e idealismo trascendentale si accordano in questa tesi: tutti gli oggetti sono costituiti (nel linguaggio idealistico: 'creati nel pensiero') — in effetti gli oggetti costituiti sono oggetti del sapere concettuale solo in

---

[268] *Rudolf Carnap,* Der logische Aufbau der Welt, *Berlin, 1928.*
[269] *Ibid.,* p. 3.

quanto forme logiche costruite in modo determinato. Ciò vale, in ultima analisi, anche per gli elementi fondamentali del sistema di costituzione."[270]

Carnap stesso designa la sua posizione filosofica nell'opera *Der logische Aufbau der Welt* come "solipsismo metodologico."

Le ambiguità che potevano ancora emergere nel sistema neopositivistico vengono eliminate nel corso ulteriore del suo sviluppo con la determinazione dei c.d. enunciati protocollari come classe di enunciati che dovrebbero rappresentare la base ultima della conoscenza e il punto di partenza della "costituzione" di un sistema scientifico. Noi non entreremo qui nei particolari della lunga polemica tra i neopositivisti riguardo al carattere e alla forma degli "enunciati protocollari": dal nostro punto di vista essa è, del resto, del tutto trascurabile. Sulla questione più importante per noi in questo momento regna tra i rappresentanti delle diverse tesi in contrasto l'accordo più pieno: tutti concepiscono la classe degli enunciati in questione come quella degli enunciati che si riferiscono all'esperienza soggettiva, all'esperire soggettivo dell'individuo conoscente.

Il carattere idealistico soggettivo dell'analisi neopositivistica si accentua decisamente a partire dal momento in cui la concezione degli "enunciati protocollari" viene accolta nel corpo della teoria. Appoggiandosi a idee convenzionalistiche, i neopositivisti dichiarano ora l'arbitrarietà della scelta del linguaggio, e Carnap formula la teoria della traducibilità di ogni enunciato dal "modo materiale" (connotativo) nel "modo formale" e viceversa. Neurath e Carnap propongono poi il "fisicalismo" come base per la costruzione di un "linguaggio scientifico unitario": ciò diede luogo a speculazioni del tutto infondate su una pretesa "svolta materialistica" del neopositivismo. In realtà, abbiamo sempre a che fare con lo stesso idealismo soggettivo, soltanto, dapprima in una forma che si accostava all'empiriocriticismo, poi in una forma più vicina al convenzionalismo.

L'esposizione della storia, estremamente complessa, della gnoseologia neopositivistica ci porterebbe assai al di là della questione che ci occupa immediatamente in questo libro, che vuol essere soltanto una monografia sul problema della verità. Dobbiamo perciò presupporre la conoscenza di questa storia e dei suoi problemi, e rinviamo il lettore che voglia farne uno studio particolareggiato alle opere già citate in questo capitolo. Noi ci sforzeremo invece di esporre punto per punto la problematica specifica della teoria della verità, come si configurò nell'ambito delle teorie del neopositivismo e dei problemi che abbiamo qui sommariamente indicato.

---

[270] *Ibid.,* pp. 248-9.

La “radicalizzazione” delle posizioni idealistico-soggettive del neo-positivismo ebbe come conseguenza una “radicalizzazione” della teoria della verità che approdò alla rinuncia, da parte di Neurath e Carnap, alla copertura delle tesi idealistiche con la *forma* della definizione classica. Essi volsero ora nettamente i loro sforzi alla costruzione di una teoria della coerenza, provocando le critiche di Schlick, che era “rimasto fedele”, con Wittgenstein, alla definizione classica della verità. Poiché la polemica che si sviluppò tra Schlick e Carnap e Neurath sull' “Erkenntnis” getta una nuova luce sul problema che ci interessa, cercheremo ora di esporne con qualche ordine le linee essenziali. Dal momento che Schlick era l'attaccante in questa disputa cominceremo con una breve caratterizzazione del suo punto di vista nella teoria della verità.

Le varie questioni della teoria della verità sono trattate lungamente nell'opera principale di Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*. Apparentemente, Schlick muove da un accettazione della definizione classica:

“Nel passato, il concetto di verità fu quasi sempre definito come un accordo del pensiero con i suoi oggetti, o, come è preferibile dire, del giudizio col giudicato… Questa definizione portava senza dubbio alla luce un idea giusta. Ma qual è questa idea?”[271]

Nel rispondere a questa domanda Schlick caratterizza i tratti filosofici essenziali del neopositivismo. La sua esposizione si sposta da quella di Wittgenstein, ma si muove ancora, senza alcun dubbio, sulla stessa linea.

In primo luogo, risulta che l'accordo non significa né uguaglianza del pensiero con il suo oggetto, né similarità, o eguaglianza parziale. Questa constatazione appare a Schlick come la base della critica della teoria del rispecchiamento. Gli argomenti che egli vi aggiunge non si allontanano minimamente dallo schema ormai ben noto. Che cosa significa allora “accordo”? Esso sembra doversi ricondurre al coordinamento dei segni rispetto a oggetti determinati, dove il criterio del coordinamento è la sua univocità.

“Il concetto dell'accordo si liquefa così ai raggi dell'analisi, nella misura in cui dovrebbe significare uguaglianza o similarità, e ciò che resta è soltanto il coordinamento univoco. In ciò consiste la relazione dei giudizi veri con la realtà, e tutte le ingenue teorie, secondo cui i nostri giudizi e concetti potrebbero in qualche modo 'raffigurare' la realtà, rovinano alla base. La parola accordo conserva qui unicamente il significato di coordinamento univoco. Occorre liberarsi completamente dall'idea che il giudizio possa essere, rispetto al suo oggetto, qualcosa di più che un *segno,* che il rapporto fra i due

[271] Moritz Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre,* Berlin, 1925, p. 56.

possa essere qualcosa di più che il semplice coordinamento, che il giudizio possa comunque descrivere adeguatamente l'oggetto o esprimerlo o raffigurarlo. Tutto ciò non corrisponde ai fatti. Il giudizio raffigura così poco la natura del giudicato, come la nota può raffigurare il suono o il nome di un uomo la sua personalità.

L'unica virtù intrinseca del coordinamento è l'univocità, e poiché la verità è la sola virtù dei giudizi, essa non può consistere che nell'univocità della designazione che è lo scopo del giudizio."[272]

Si presenta immediatamente l'obiezione che un giudizio univocamente coordinato può notoriamente essere falso: per esempio quando, ingannati da un eccellente imitazione, designamo come una perla una sfera di vetro. Ciò basta a rovinare dalle fondamenta la teoria della verità di Schlick. Ma è possibile interpretare il "coordinamento univoco" come accordo obiettivo con la realtà, in base al quale potremmo distinguere univocamente come falso, per esempio, questo giudizio sulla sfera di vetro? No: nonostante l'apparente ossequio alla definizione classica, Schlick non ne accetta la sostanza — l'idea di una realtà obiettiva. Al contrario, tutto lo sviluppo della sua riflessione è rivolto a superare la teoria della verità obiettiva: e la definizione della verità cui egli approda ammette un interpretazione soggettivistica della conoscenza, indipendentemente dalla sua apparente conformità con le intenzioni "classiche". La funzione dell'analisi di Schlick è precisamente quella di espungere dalla conoscenza il "reale", e dalla formula classica della definizione di verità, l'obiettività, per giungere a una formulazione del solo lato soggettivo della conoscenza.

"Il vero concetto del conoscere, come ci si mostra ora, non ha più nulla di insoddisfacente. Così definito, il conoscere consiste in un atto che in nessun modo entra in contatto con gli oggetti o li modifica, ma è semplice designazione. Una raffigurazione non potrebbe mai assolvere pienamente lo scopo proposto: essa sarebbe sempre un secondo esemplare dell'originale, un doppione. Un segno invece può offrirci tutto ciò di cui abbiamo bisogno. Ciò che gli si chiede, infatti, è la semplice univocità del coordinamento. Nessun oggetto potrebbe venir raffigurato così come esso è, perché ogni immagine deve essere formulata da un certo punto di vista e ripresa mediante un organo di raffigurazione: essa può dunque offrire solo una visione soggettiva e, per così dire, otticamente deformata, del suo oggetto. Qualunque oggetto invece può venir designato così com'è."[273]

---

[272] *Ibid.,* p. 57.
[273] *Ibid.,* p. 82.

Su questa base Schlick, seguendo qui fedelmente le orme di Wittgenstein, si sforzerà di ridurre tutti i problemi filosofici a problemi del linguaggio. La "realtà" diventa così una categoria linguistica a fianco di altre, e il mondo oggettivo appare come un invenzione metafisica. La verità è una proprietà della designazione linguistica: l'espressione "verità obiettiva" viene scartata espressamente come priva di senso. Per comprendere come, sotto la terminologia "realistica" che Schlick conserva, si insinui il contenuto del più puro idealismo soggettivo, bisogna fare un passo avanti e vedere come Schlick intende la "verificazione" e il "fisicalismo". Qui la cosa si chiarisce —.e del resto, la "scoperta" di Schlick è una copia poco originale della concezione già formulata da Wittgenstein.

È noto il ruolo importantissimo del concetto di verificazione nel sistema del neopositivismo. Schlick formula in diverse occasioni la tesi che il significato del giudizio consiste nel metodo della sua verificazione[621] Ciò dovrebbe dimostrare il carattere "empirico" della filosofia neopositivistica: e, in effetti, chi legge le esposizioni del processo di verificazione date dai neopositivisti (Schlick, Hempel) [63] senza conoscere il problema più da vicino, è tratto facilmente in questo errore. Anche qui, la *terminologia è realistica*: per comprendere che cosa intenda propriamente il neopositivismo per "verificazione" occorre rifarsi alla sua interpretazione dell' "esperienza". Solo in questo quadro la domanda può ricevere una risposta precisa. Diamo la parola a Schlick:

"La parola 'esperienza' è ambigua. In primo luogo essa può essere un nome per il complesso dei c.d. 'dati immediati', e questo è un uso del termine relativamente moderno; in secondo luogo essa si trova usata nel senso in cui parliamo, per esempio, di un 'uomo di molta esperienza', col che vogliamo dire che il Signor Tale non solo ha visto molto, ma è anche capace di trar profitto da quel che vede per i suoi scopi. In questo secondo senso possiamo dire che la provabilità è indipendente dall'esperienza. La possibilità della verificazione non si fonda su una 'verità sperimentale', sia questa una legge di natura o un altra proposizione generale vera, ma è determinata esclusivamente dalle nostre definizioni, dalle regole già fissate del nostro linguaggio, o anche da altre regole che noi possiamo stabilire arbitrariamente in ogni momento… Nessuna regola d'espressione presuppone una legge o una regolarità obiettiva del mondo… ma soltanto dati e situazioni, ai quali possono esser fatti corrispondere dei nomi. Le regole linguistiche sono regole dell'applicazione del linguaggio: perciò vi deve esser qualcosa cui il linguaggio può venire applicato. Esprimibilità e provabilità sono la stessa cosa. Non c'è nessun antagonismo tra logica ed esperienza: non solo il logico può esse-

re contemporaneamente un empirista, ma deve esserlo, se vuol comprendere quello che fa."[274]

Chi ha percorso l'oscura e complicata esposizione di Schlick, seguendone passo a passo i problemi, ritrova qui il semplice pensiero dell'idealista Wittgenstein, che la verificazione consiste nel confronto dei nostri pensieri con le nostre esperienze, ossia, che essa rimane nella sfera dell'esperienza interiore del soggetto. I nomi di un linguaggio hanno qualcosa cui corrispondono: ma questo "qualcosa" non può essere, come si vede, che la nostra esperienza, il "dato". L' "esperienza" stessa è un nome per "dati immediati", ossia per atti dell'esperire soggettivo. In questo modo si risolve il problema posto dal "coordinamento univoco" di Schlick, e finalmente si chiarisce anche il senso che la "definizione classica" assume nella sua interpretazione. Tutto sommato, essa si riduce a un tentativo di mascherare il solipsismo.

Questo risultato è confermato dall'esame delle teorie di Schlick a proposito del c.d. fisicalismo.

Abbiamo accennato che il problema del "linguaggio unitario della scienza" nasce nel quadro della definizione neo-positivistica della filosofia come analisi della "sintassi logica del linguaggio". Come linguaggio in cui tutti gli altri potevano venir tradotti si scelse quello della fisica. Di qui nacque il nome di "fisicalismo" per la tendenza che si proponeva di estendere il linguaggio "fisicalista" a tutti i campi della scienza. Vi sono stati alcuni malintesi a questo proposito, nel senso che qualcuno ha creduto di collegare il "fisicalismo" a un riconoscimento della realtà obiettiva degli oggetti fisici; ma basta leggere l'esposizione di Schlick per convincersi che il fisicalismo rappresenta unicamente un problema del "linguaggio" e che la funzione cui esso assolve obiettivamente ammonta a un nuovo mascheramento del nudo idealismo neopositivistico:

"'Fisico', pertanto, non indica un particolare tipo di realtà, ma un modo particolare di designazione della realtà, è precisamente il modo di costruzione dei concetti proprio della scienza naturale, e necessario per la conoscenza oggettiva. Il termine 'fisico' non va dunque frainteso come una qualità propria di una parte degli oggetti reali e non di altri: esso è piuttosto il nome che indica un genere di costruzione concettuale, all'incirca come 'geografico' e 'matematico', che non indicano qualche particolarità di cose reali, ma sempre e soltanto un determinato modo di rappresentarle per mezzo di concetti."[275]

---

[274] Moritz Schlick, *Gesammelte Aufsätze [Scritti vari]*, Wien, 1938, pp. 351-2.
[275] Moritz Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre,* Berlin, 1925, p. 271.

Ancora una volta, al termine del cammino per cui ci conduce l'oscura esposizione di Schlick, possiamo riconoscere il pensiero relativamente semplice che sta alla base del "fisicalismo". Ormai è aperta la via per cui Carnap potrà proclamare la traducibilità di ogni proposizione del "modo formale" nel "modo materiale" e viceversa, cioè la possibilità di formulare ogni problema in modo che esso non riguardi qualità oggettive, ma soltanto problemi linguistici.

La contrapposizione della realtà "fisica" e della realtà "non-materiale" è, per Schlick, una semplice questione di linguaggio, che dipende da una decisione arbitraria. Su questa linea egli svilupperà una teoria del "parallelismo psicofisico,"[276] nella quale ritroviamo un nostro vecchio conoscente — la teoria empiriocriticistica della "neutralità degli elementi", condizionati dal contesto in cui sono posti e che è di natura fisica oppure psichica. Il parallelismo dei due sistemi di concetti non è che una conseguenza.

Abbiamo messo a punto queste poche considerazioni allo scopo di evitare qualunque malinteso nell'esposizione della polemica di Schlick con Carnap e Neurath. L'attacco di Schlick alla teoria della coerenza di Carnap non è condotto in alcun modo in nome di una concezione obiettiva della verità: la disputa che vide Schlick contro Carnap fu unicamente una disputa fra due varianti della teoria idealistico-soggettiva della verità.

Qual era la tesi che Schlick voleva difendere?

Abbiamo già dato uno schizzo della sua definizione della verità, che non esce dai limiti dell'idealismo soggettivo, pur celato sotto il manto di formulazioni "obiettivistiche". Vi è però ancora un punto che occorre ricordare. Schlick definisce il valore logico delle proposizioni come funzione del valore logico delle c.d. proposizioni atomiche. Questa era la tesi di Wittgenstein. In questa classe particolare di proposizioni, il cui valore logico è immediatamente dato, fuori del discorso, egli conta le c.d. constatazioni (*Konstatierungen*), ossia le constatazioni di esperienze immediate. A tali proposizioni il Circolo di Vienna dava il nome di "protocolli". La concezione dei protocolli non è in nessun modo in contrasto con la teoria del coordinamento univoco di Schlick, poiché ciò a cui gli enunciati protocollari vengono fatti corrispondere sono precisamente le esperienze interne.

Neurath e Carnap abbandonano questa concezione, che era la continuazione della linea di Wittgenstein. Essi aprono così la seconda fase dello sviluppo della teoria neopositivistica della verità — la "radicalizzazione" della sua impostazione idealistica.

---

[276] *Op., cit.*, p. 275.

Neurath formula solidamente la sua posizione, presentandoci una "teoria della coerenza."[277] Secondo la sua interpretazione del fisicalismo la scienza è un sistema di proposizioni di un solo tipo. Fra di esse sussistono relazioni contraddittorie o libere da contraddizione, ed è in questo senso che si parla di accordo o di disaccordo. Non vi è però nessuna relazione di accordo tra le proposizioni del sistema e la "realtà" o i "fatti": verità è l'accordo interno delle proposizioni fra di loro. Il fisicalismo di Neurath si risolve dunque in una teoria della coerenza, la cui portata è assolutamente chiara: vengono eliminate tutte le oscillazioni e le incoerenze ancora legate alle formulazioni di Wittgenstein e di Schlick, che davano luogo bensì a un apparente "realismo", ma esponevano la teoria al pericolo di effettive "incongruenze" realistiche.

Il primo passo sulla via della radicalizzazione del neopositivismo fu, come osserva Hempel nel suo breve saggio sulla teoria della verità degli empiristi logici, la sostituzione delle "proposizioni atomiche" di Wittgenstein con i "protocolli", che permettono di stabilire solidamente la teoria sul fondamento degli atti d'esperienza soggettivi.

Il secondo passo fu l'abbandono della tesi di Wittgenstein per cui il valore logico delle proposizioni veniva rigidamente definito come funzione del valore logico delle proposizioni atomiche (proposizioni elementari).

Ciò era strettamente legato allo sviluppo delle concezioni del neopositivismo sul significato della verificazione, di cui si è già fatto cenno. (Dal principio della verificazione completa al postulato della falsificazione completa, alla concezione della controllabilità libera mediante verificazione *o* falsificazione.) In rapporto a questo sviluppo, di nuovo, si giunse a vedere che una proposizione generale non può essere definitivamente verificata sulla base dei protocolli, e Carnap *nell'Unity of Science,* estende questo principio anche alle proposizioni particolari. In conseguenza di ciò, i neopositivisti introducono nella costruzione del sistema della scienza un elemento *convenzionale*: la scelta, compiuta per convenzione, di una fra diverse possibili serie di ipotesi. Ogni sistema di proposizioni, secondo il neopositivismo, permette infatti la formulazione di un numero infinito di ipotesi,[278] dalle quali possiamo ricavare e accogliere determinate proposizioni che ci interessano. L'accordo che esiste, per esempio, tra gli scienziati nella scelta di certe ipotesi determinate e non di altre, viene spiegato con il condizionamento sociale, inteso a sua volta psicologicamente, cioè innanzitutto come risultato dell'educazione nel quadro di determinate idee scientifiche — e quindi ancora in senso strettamente soggettivistico.

---

[277] *V. Soziologie in Physialismus,* in "Erkenntnis", II; *Protokollsätze,* in "Erkenntnis", III; *Radikaler Physikalismus und "wirkliche Welt",* in "Erkenntnis", IV.

[278] V. G. C. Hempel, *On the Logical Positivists' Theory of Truth,* cit., p. 52.

Il terzo passo del processo di radicalizzazione fu l'abbandono dei "protocolli" in quanto classe particolare di proposizioni che costituisce la base di un sistema scientifico. Dopo una lunga discussione sul carattere e le forme degli enunciati protocollari Carnap fini con Faccettare la tesi di Popper, che una proposizione *di qualunque tipo* può venir ammessa come proposizione protocollare. Ciò implicava l'adesione a un punto di vista convenzionalistico estremo, in base al quale i fondamenti del sapere vengono stabiliti per convenzione, o, detto in altre parole, il "linguaggio" viene "scelto". Il merito di aver sviluppato questa teoria fino alle ultime conseguenze appartiene a K. Ajdukiewicz, il cui "convenzionalismo radicale", che abbiamo discusso nel capitolo VI, si ricollega intimamente a questa fase di sviluppo del neopositivismo. In questo modo il neopositivismo passava anche apertamente a una posizione estremamente relativistica: tutti i sistemi o "linguaggi" sono ugualmente giustificati in linea di principio, e la base della distinzione di alcuni di essi tra gli infiniti linguaggi possibili si riduce alla scelta compiuta dagli specialisti che li usano, spiegata a sua volta con un "condizionamento sociale."

Per Carnap il criterio della verità delle proposizioni è la non-contraddittorietà del loro sistema. La sua teoria della verità è una forma di teoria della coerenza, di cui egli mette in chiara luce il carattere convenzionalistico. Hempel, però, parla di una "teoria ristretta della coerenza", in quanto Carnap e Neurath fanno dipendere la verità non solo dalle proprietà formali del sistema, ma anche dal rapporto *del sistema* con i protocolli. Ma la "restrizione" non ha alcun significato sostanziale: in primo luogo perché lo sviluppo delle sue concezioni portò ben presto Carnap ad abbandonare la concezione del ruolo inizialmente attribuito ai protocolli, e secondariamente perché anche questa originaria "restrizione" non faceva uscire la teoria dal terreno del soggettivismo e del relativismo.

Questo, per sommi capi, fu il cammino percorso dal neopositivismo nel liberarsi dagli ultimi resti dell' "assolutismo gnoseologico", secondo l'espressione usata dai neopositivisti stessi. In un normale linguaggio filosofico, essa significa che, abbandonando le ultime apparenze "obiettivistiche", si approdò ad una formulazione soggettivistica e relativistica più coerente ed estrema.

Contro questo aperto soggettivismo e relativismo si rivolse ora la critica di Schlick. Egli non mirava a stabilire una teoria della verità obiettiva, ma solo a mantenere una forma diversa, meno "estremistica", di idealismo soggettivo. La sostanza della polemica, e quel che non va frainteso in essa, come nelle divergenze teoriche tra i neopositivisti in genere, è appunto questa differenza interna tra posizioni idealistiche.

La posizione che Schlick difende contro Carnap e Neurath è la prosecuzione dell'idealismo soggettivo di Wittgenstein, che egli aveva formulato nel periodo della *Allgemeine Erkenntnislehre,* e di cui abbiamo dato più sopra lo schizzo. Per analizzare la linea seguita da Schlick nella sua polemica ci serviremo di due articoli che egli pubblicò a quel tempo nell' "*Erkenntnis*": *Positivismo e Realismo*[279] e *Sul fondamento della conoscenza*.[280]

I problemi trattati nel primo di questi due saggi illuminano alcuni aspetti importanti dell'idealismo soggettivo del neopositivismo in generale e di Schlick in particolare. Muovendo da un analisi del significato delle proposizioni Schlick dimostra che noi arriviamo a determinare il significato dei termini mediante definizioni. Poiché il processo di definizione non può essere esteso all'infinito, si giunge necessariamente a termini non-definibili, il cui significato viene "dato" in un "atto indiciate" *(At des Hinweisens).* Ciò posto, come si determina la verità o falsità delle proposizioni?

"Il criterio della verità o falsità della proposizione consiste nell'esser dato o non esser dato di determinati eventi in determinate condizioni, enunciate nella definizione."[281]

Indicare il senso di una proposizione, spiega ora Schlick, è *la stessa cosa* che indicare le circostanze in cui essa è vera: queste "circostanze" andranno ricercate nel "dato". Il senso di una proposizione è dunque determinato dal "dato". Il concetto di provabilità si identifica con quello di ciò che "può essere indicato nel dato". Ed ecco come Schlick definisce il concetto di "dato":

"Che cosa vogliamo dire quando affermiamo che la lancetta di un apparecchio di misura indica un determinato valore sulla scala? La risposta non può essere che questa: indichiamo certi eventi (o, come si suol dire, certe 'impressioni sensibili,') che si produrranno in certe condizioni. Ciò è ammesso generalmente, in particolare dai fisici. Dice Planck: 'In questo il positivismo avrà sempre ragione, che non c'è altra fonte della conoscenza che le impressioni sensibili' *(Positivismus und recke Außenwelt,* 1931, p. 14): questo significa chiaramente che la verità o falsità di un enunciato fisicalistico dipende unicamente dal prodursi di determinate impressioni sensibili (che sono una classe particolare del 'dato.')"[282]

L'impostazione di Schlick non ha più bisogno di chiarimenti. Tutto viene ricondotto alle mie sensazioni; verità e falsità sono funzione del loro prodursi; la verificazione consiste nell'accordo dei miei pensieri con le mie sensazioni.

---

[279] M. Schlick, *Positivismus und Realismus,* in "Erkenntnis", III, 1932-33, pp. 1-31.
[280] M. Schlick, *Über das Fundament der Erkenntnis,* ivi, IV, 1934, pp. 79-99.
[281] *Positivismus und Realismus,* cit., p. 7.
[282] *Ibid.,* p. 10.

L' “empirismo puro” e semplice. (Con in più la deformazione del passo di Planck: la sensazione come fonte della conoscenza non è la stessa cosa della riduzione *dell'oggetto* conoscitivo alle sensazioni.) Nessuno può dubitare che questo sia idealismo soggettivo: ma il secondo saggio di Schlick ci spiega perché egli non può accettare l'integrazione del “puro empirismo” con la teoria della coerenza, compiuta da Carnap e da Neurath.

Il saggio *Sul fondamento della conoscenza* muove da un analisi del carattere delle c.d. proposizioni protocollari. Schlick osserva che lo scopo della scienza è quello di trovare un fondamento certo su cui costruire l'edificio delle conoscenze umane. Questo fondamento dovrebbe esser dato proprio dalle “proposizioni protocollari”, che esprimono i dati di fatto nella loro forma più semplice e rappresentano così il punto di partenza di ogni conoscenza. Secondo Schlick il vantaggio del metodo scientifico consiste nel fatto che esso è una ricerca di *proposizioni,* e non di fatti: ma a questo stesso progresso si accompagna il pericolo della caduta nell'estremo relativismo, che Schlick sembra volere evitare mantenendo la concezione originaria dei “protocolli”. Concepire i protocolli come ipotesi suscettibili di correzione in ogni momento, o, come sosteneva Popper, ammettere che qualsiasi proposizione può assumere la funzione di protocollo, e che la scelta di determinate proposizioni a questo scopo dipende semplicemente da criteri di opportunità, significherebbe, scrive Schlick, distruggere lo scopo perseguito dalla scienza. Che cosa è infatti “opportuno” dal punto di vista della scienza, secondo Schlick?

“Lo scopo non può essere altro che quello della scienza stessa, ossia: fornire una *vera* esposizione dei fatti. Per noi è fuori discussione che il problema del fondamento di ogni conoscenza non è che il problema del criterio della verità. Il termine 'proposizione' protocollare fu adottato sicuramente, all'inizio, allo scopo di isolare e distinguere determinate proposizioni, la cui verità doveva servire da misura per la verità di tutte le altre. Ma secondo l'opinione che ora viene proposta, questa misura si rivelerebbe altrettanto relativa come, per esempio, le misure usate dalla fisica. Questa opinione, con tutte le sue conseguenze, è stata anche lodata da Carnap come il mezzo per l'espunzione degli ultimi residui di 'assolutismo gnoseologico' dalla filosofia.[283]

Che cosa rimane, accettata questa tesi, che possa fungere da criterio della verità? Se non si ammette che tutti gli enunciati della scienza devono obbedire al termine di riferimento di ben determinati enunciati protocollari, ma piuttosto che tutte le proposizioni devono far riferimento a tutte le altre, ciascuna essendo soggetta, in linea di principio, alla possibilità di correzioni, la

[283] V. Carnap, “Erkenntnis”, III, 1932-33, p. 228.

verità può consistere unicamente nell'accordo reciproco degli enunciati fra di loro."[284]

Quest'ultima conclusione di Schlick ci addita senza dubbio correttamente la linea di sviluppo del neopositivismo. Questo sviluppo verso una "pura" teoria della coerenza rappresenta un distacco dal punto di vista tradizionale che Schlick vede molto bene, e altrettanto chiaramente egli indica la debolezza della teoria della coerenza nella possibilità di designare come "vero" qualunque sistema non contraddittorio di proposizioni — quello di una favola coerente come qualsiasi altro. Poiché è possibile costruire tanti sistemi di enunciati non contraddittori in sé ma incompatibili fra loro quanti si vogliono, il criterio di verità della teoria di coerenza non è in nessun modo sufficiente o univoco.

"Il nonsenso (*Unsinn*) può essere evitato, non ammettendo l'eliminazione o la correzione di qualunque enunciato, ma soltanto determinando la classe di enunciati che devono essere mantenuti e ai quali tutti gli altri dovranno far riferimento."[285]

Si tratta quindi di determinare ciò da cui dipenderebbe questo carattere di "fondamento" di ogni conoscenza proprio, secondo Schlick, di determinati enunciati. Ma non bisogna credere, sulla scorta di questa formulazione, che egli sviluppi, a questo punto critico, la definizione "classica" della verità che sembrava accettare, attribuendo in qualche modo questo carattere di "fondamento" dell'edificio scientifico ai protocolli in base al loro accordo verificato con la realtà. Ciò sarebbe la fine del suo idealismo! Ma poiché egli non critica l'aperto soggettivismo e relativismo della teoria della coerenza in nome dell'obiettività della verità, ma in nome di una posizione soggettivistica meno palese, la sua navicella filosofica è costretta ora a singolari manovre per passare senza danno tra la Scilla dell'aperto relativismo e la Cariddi della verità obiettiva.

La ben nota "economia del pensiero" non offre nessuna garanzia per la verità delle "proposizioni basilari" (*Fundamentalsätze)* perché conduce — come Schlick riconosce — al relativismo. Anche i *miei* protocolli (i protocolli della *mia* esperienza) non sono proposizioni la cui verità possa esser considerata come un sicuro fondamento, perché questo conduce bene al solipsismo, ed esclude dunque la fondazione di una conoscenza "intersoggettiva."

La conseguenza di queste considerazioni non è la necessità di cercare un criterio di verità non soggettivo ma obiettivo? Non ci costringono esse a un analisi della relazione del pensiero con la realtà obiettiva? Spinto con le spal-

---

[284] *Über das Fundament der Erkenntnis,* cit., p. 84.
[285] *Ibid.,* p. 87.

le al muro, Schlick sembra adottare all'ultimo momento il criterio di risolvere il problema evitandolo. Apprendiamo infatti che la "proposizione basilare" non è il protocollo, ma un "enunciato di osservazione" (*Beobachtungssatz*). La differenza è questa, che i protocolli parlerebbero sempre della percezione di una persona, e avrebbero quindi carattere di ipotesi, mentre l' "enunciato di osservazione" avrebbe un carattere indiciate diretto *(Hinweis auf etwas),* per esempio: "qui è verde". Secondo Schlick, gli "enunciati di osservazione" sarebbero "assoluti", perché si riferiscono agli oggetti, mentre i protocolli, che si riferiscono a esperienze, sono "relativi". Gli "enunciati di osservazione", come unico punto di contatto della realtà, non stanno "alla base della scienza, ma la conoscenza per così dire giunge a lambirli, ognuno di essi viene toccato solo per un istante e immediatamente consumato."[286] Questa chiusa "lirica" dell'articolo di Schlick approfondisce solo l'impressione di imbarazzo che aveva svegliato tutta la sua trattazione.

Che cosa ci ha detto Schlick, infatti? Cominciando col metterci in guardia contro il solipsismo e il relativismo, ha finito conducendoci direttamente nelle loro braccia. Tutta questa distinzione tra enunciati protocollari ed enunciati d'osservazione ricorda il detto "o con le buone, o con le cattive…" Qual è la differenza sostanziale tra l'espressione "io vedo, che qui è verde" (protocollo), e l'espressione "qui è verde" (enunciato d'osservazione), quando l'una e l'altra vengono riferite, nel contesto del sistema, a impressioni sensibili del soggetto? Basta forse l'omissione delle parole "io vedo" per mutare il fatto che viene eliminata dalla teoria la realtà obiettiva per costruire un sistema del solo esperire soggettivo, e il fatto che si resta quindi sul terreno del soggettivismo e relativismo estremi?

Il tentativo di Schlick di evitare l'alternativa tra materialismo e idealismo, fuggendola, non porta dunque a nulla. Ma gli espedienti e gli scantonamenti teorici cui egli deve ricorrere rivelano il vero carattere della sua opposizione a Carnap e Neurath — un opposizione che non mira al *contenuto* della loro teoria della verità, ma unicamente alla sua formulazione.

Restano da vedere le ragioni della più giovane generazione dei neopositivisti nella polemica che essa conduce contro Schlick. Esse si riducono sostanzialmente a questa, che a sua volta è in perfetta armonia con la linea di sviluppo del neopositivismo verso un rafforzamento della componente relativistica e convenzionalistica della teoria: dal punto di vista di un soggettivismo e relativismo radicale Schlick non era abbastanza coerente.

Qui si presenta irresistibilmente l'analogia con la tendenza che dominò lo sviluppo del kantismo. L'idealismo soggettivo che è a fondamento del pen-

---

[286] *Ibid.,* p. 99.

siero di Kant non può esser messo in dubbio. E tuttavia la cosa in sé, sebbene rappresentasse nel sistema poco più di un "nome senza soggetto", era pur sempre un "ricordo" della realtà obiettiva. Proprio questo "ricordo" decisero di abolire gli epigoni del kantismo che volevano essere più "conseguenti" del maestro. Il neokantismo, che voleva evitare ogni possibile "deviazione" in senso materialistico, cominciò quindi con l'eliminare definitivamente dal sistema la cosa in sé: un idealista veniva corretto da idealisti in nome della coerenza del sistema idealistico.

Lo sviluppo del neopositivismo segue lo stesso cammino. Schlick era idealista, e idealista soggettivo. Ma il suo ossequio alla definizione classica sembrava contenere il pericolo, per il neopositivismo conseguente, di una contaminazione del sistema con elementi di "metafisica" realistica. Questa fu la massima accusa elevata contro Schlick nel corso della polemica: di esser caduto in pseudo problemi metafisici, derivanti dalla commistione del "modo formale" col "modo materiale", o, in parole povere, di aver dimenticato la conquista essenziale del neopositivismo, che consiste nel "metter tra parentesi" la realtà mediante la traduzione degli enunciati di fatto dal modo "connotativo" in quello "formale", ossia nel linguaggio della sintassi logica. Tipico tra gli pseudo problemi cui ciò darebbe origine sarebbe proprio quello del rapporto del pensiero con la realtà. Questa argomentazione viene ripresa dallo Hempel nel suo saggio sulla teoria neopositivistica della verità, con tutta la serietà dovuta a un progresso fondamentale della filosofia:

"L'asserzione che le proposizioni empiriche 'esprimono fatti', e che quindi la verità consiste in una certa corrispondenza delle proposizioni e dei 'fatti' che esse esprimono, è una tipica forma del modo materiale del linguaggio.

Gli pseudo problemi che ad essa si ricollegano rivivono ancor sempre in molte delle obiezioni elevate contro le concezioni di Carnap e di Neurath. Ciò vale anche per talune obbiezioni formulate nel lavoro del professor Schlick…"[287]

Schlick rimproverava al criterio formale della non-contr addizione col sistema di rappresentare la rinuncia ad un fondamento assoluto della conoscenza, e di condurre così al relativismo estremo. Ma questa obiezione non sembra di gran peso a Hempel, così come non lo era sembrata a Carnap e a Neurath. Essi negano semplicemente l'esistenza di un "criterio assoluto", e considerano l'intera questione come un "problema apparente":

"Possiamo dire che la ricerca di un criterio della verità assoluta rappresenta uno degli pseudo problemi connessi al modo materiale del linguaggio. L'e-

[287] G. C. Hempel, *On the Logical Positivists' Theory of Truth,* cit., p. 54.

nunciazione che la verificazione di un ipotesi consiste nel suo confronto con i fatti, può evocare assai facilmente, in effetti, l'immagine di un mondo determinato con certe proprietà ben definite, e di qui si può essere indotti altrettanto facilmente ad esigere un sistema di proposizioni tale da dare una descrizione completa e vera di questo mondo, e che possa esser qualificato come assolutamente vero. Ma non appena si passa al modo formale del linguaggio questo equivoco, che non può ricevere una formulazione valida, scompare, e con lui scompare il motivo della ricerca di un criterio della verità assoluta."[288]

Lo scopo vero di queste distinzioni non linguistiche, ma verbali nel peggior senso, è del tutto chiaro: si tratta di eliminare il "pregiudizio" dell'esistenza di un mondo accessibile alla nostra conoscenza. Esse non sono nulla di più e nulla di meno di un attacco alla tesi dell'esistenza della realtà obiettiva condotto dal punto di vista del relativismo estremo e dello scetticismo.

I sostenitori del nuovo punto di vista "conseguente" elaborano ora sistematicamente le loro teorie entro la sfera del soggettivismo e del relativismo. Hempel sembra considerare una risposta seria all'altra obiezione di Schlick, che questa posizione porta all'abolizione della distinzione tra una leggenda libera da contraddizioni interne e la scienza, l'osservazione che esiste bensì un criterio al quale garantisce la distinzione del sistema scientifico da tutti gli altri possibili — ed è l'accordo degli "uomini competenti", gli scienziati di ciascuna epoca culturale. Arriviamo così finalmente all'altro criterio soggettivistico della convenzione universale. Bisogna dire che i neopositivisti affrontano coraggiosamente ogni eclettismo, quando si tratta di raccogliere e riassumere concezioni soggettivistiche.

Abbiamo detto che il nuovo relativismo del neopositivismo ha uno scopo teoretico ben definito: il superamento definitivo della concezione della verità obiettiva. Hempel lo dichiara in tutte lettere:

"Prima di cominciare la nostra analisi, ricordiamo brevemente lo stretto rapporto che corre tra il concetto di verità empirica e quello di realtà empirica. Si è soliti dire, soprattutto in filosofia, che proposizioni empiricamente vere rappresentano o descrivono la realtà empirica, e che una proposizione è vera quando il fatto che essa constata esiste in realtà. Si è cercato spesso di definire il concetto di verità empirica con questa formula, ma questa definizione è priva di qualsiasi valore, poiché il concetto di realtà, su cui essa si fonda, è ancora più problematico di quello di verità. Noi cercheremo quindi,

[288] C. Hempel, *Le problème de la vérité,* cit., p. 55.

seguendo la via opposta, di precisare il concetto della realtà mediante quello della verità."[289]

Questa impostazione viene ulteriormente sviluppata in un altro passo:

"Come abbiamo già osservato cominciando la nostra trattazione, il risultato di questa analisi, e innanzitutto l'introduzione del concetto doppiamente relativo della conferma empirica, ha valore anche per la rappresentazione della realtà empirica. In effetti, se si vogliono usare espressioni come 'realtà empirica', 'fatto empirico', ecc., ciò che è talvolta assai comodo, occorre aggiunger loro sistematicamente degli indicatori del grado e del tempo (o del sistema di riferimento): e ciò significa che l'idea di realtà empirica è diventata altrettanto relativa quanto l'idea di verificazione empirica.

È possibile conservare l'idea di una conoscenza vera della realtà assoluta come idea-limite, come ideale? Non si può dire che la ricerca empirica si avvicina gradualmente a una conoscenza integrale della realtà assoluta, senza però poterla mai raggiungere? Queste immagini sono alquanto pericolose. Tutto ciò di cui ci siamo serviti è preso dal linguaggio della matematica. In matematica conosciamo serie illimitate; ma innanzitutto: l'asserzione che una determinata serie è finita non ha alcun senso, in matematica, finché non si conosce la regola di sviluppo della serie. Non è dunque l'imperfezione umana che ci impedisce di raggiungere l'ideale della vera conoscenza della realtà, ma piuttosto il fatto che questo ideale è privo di qualsiasi contenuto determinato."[290]

Qui è del tutto palese che il neopositivismo non esce dai limiti del relativismo, e si chiarisce per noi anche il senso dell'opposizione dei rappresentanti conseguenti di questo specifico relativismo alle formulazioni di un idealista come Schlick.

Il processo di "radicalizzazione" delle correnti neopositivistiche procedette assai rapidamente. Vediamo ancora un aspetto dello sviluppo verso la teoria della coerenza e il convenzionalismo in alcuni passi tratti dagli scritti di Carnap in questo periodo.

Il neopositivismo aveva proclamato fin dal principio, come è noto, che non le cose reali, ma le formazioni linguistiche erano l'oggetto della sua analisi. La portata della tesi, che è "più conveniente" parlare di enunciati del linguaggio che della realtà obiettiva, è ormai chiara. La teoria della coerenza è un ulteriore e coerente sviluppo di questo punto di vista "più conveniente": conveniente, bisogna ben intendere, sotto il profilo della difesa dell'idealismo. Con

---

[289] *Ibid.,* p. 207.
[290] *Ibid.,* p. 228.

lo sviluppo della teoria della coerenza, Carnap e Neurath pervengono poi all'abbandono della concezione originaria dei protocolli, mostrando che ogni tipo di proposizioni può valere come enunciato protocollare. Questo significa però che il sistema scientifico può essere edificato in modo arbitrario, nel senso che il suo fondamento viene scelto mediante stipulazioni o decisioni. Con ciò, essi compiono una svolta decisa in direzione del convenzionalismo.

Carnap gettò le fondamenta dell'interpretazione convenzionalistica dell'analisi del linguaggio entro il sistema del neopositivismo nella sua *Sintassi logica del linguaggio,* in cui viene formulato per la prima volta il c.d. principio di tolleranza. Rifacendosi alle nuove concezioni logiche, che discendono dalla nuova forma matematica della logica moderna, egli comincia col mostrare come l'immagine, di una "vera logica" sia stata d'ostacolo all'introduzione dei mutamenti nella concezione tradizionale della logica stessa, che si credeva di dover giustificare rispetto a quella.

"Superare questo tipo di ragionamento e gli pseudo problemi e le dispute oziose cui esso dà luogo è uno dei compiti principali che si propone questo libro. In esso viene sostenuta la tesi che l'uso della forma linguistica è completamente libero sotto ogni punto di vista. La scelta delle regole di formazione delle proposizioni e delle regole di trasformazione (dette comunemente 'proposizioni fondamentali' e 'regole di deduzione') è completamente libera. Nella costruzione di un linguaggio si è proceduto finora in questo modo: si attribuiva ai segni logico-matematici fondamentali un significato, e poi si considerava quali proposizioni e deduzioni apparissero logicamente corrette sulla base di questi significati. Poiché questa attribuzione di significati avviene in parole ed è quindi necessariamente imprecisa, tutta la costruzione non poteva essere che imprecisa e polivoca. Il rapporto diventa chiaro, invece, non appena lo si considera dal lato opposto: si scelgano arbitrariamente proposizioni fondamentali e regole di deduzione qualunque; questa scelta determina poi il significato dei segni logici fondamentali compresi nel linguaggio… Non c'è nessun problema di 'giustificazione', ma solo delle conseguenze sintattiche cui conduce l'una o l'altra scelta, e tra queste va posto anche il problema della non-contraddittorietà.

La posizione qui accennata — cui daremo il nome di '*principio di tolleranza*' — vale ora non solo per la matematica, ma per tutti i problemi logici."[291]

È il caso di aggiungere che l'intera concezione filosofica del neopositivismo è per cosa da questo "principio di tolleranza", e così pure la sua teoria della verità. In sostanza, esso afferma semplicemente che la scelta del linguaggio di cui ci serviamo è *arbitraria,* e che questa scelta decide della verità e della

[291] R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache,* Wien, 1934, p. V.

falsità dei nostri asserti. La verità dipende dunque unicamente da noi: essa è il risultato mediato della nostra decisione nella scelta del linguaggio.

La posizione convenzionalistica così nettamente formulata trovò vasta eco nella filosofia dei neopositivisti, e prima di tutto nel "convenzionalismo radicale" di K. Ajdukiewicz. Questa concezione, sorta e sviluppata nell'ambito delle tendenze convenzionalistiche dell' "analisi logica del linguaggio" neopositivistica, ha il suo anello di congiunzione nel neopositivismo vero e proprio precisamente nel "principio di tolleranza."

Che l'Ajdukiewicz, almeno per le tendenze convenzionalistiche della sua filosofia, entri direttamente a contatto col neopositivismo, è visibile dalle posizioni assai vicine al "convenzionalismo radicale" che vengono assunte da alcuni autori altrimenti rigidamente neopositivisti, come il già più volte citato G. C. Hempel:

"La determinazione della regola di un gioco — scrive Hempel — è notoriamente arbitraria; possiamo sceglierla come ci piace, cambiarla in ogni momento in cui lo desideriamo. Per le regole di un linguaggio, la situazione potrebbe sembrare del tutto diversa. Sembrerebbe impossibile, infatti, scegliere liberamente tra due sistemi logici in cui pensare, uno dei quali comprende il principio del terzo escluso e l'altro no."

L'Autore porta ora alcuni esempi di sistemi della c.d. logica non-aristotelica, e continua:

"L'idea di una logica che si distacchi da quella che vige nel linguaggio comune non è dunque assurda o impensabile; ma neppure si può dire che la logica non-aristotelica sia falsa. Quando costruiamo un linguaggio possiamo dargli una struttura formale a nostra scelta, le cui regole formali non sono, come le regole di un gioco, né vere né false: esse possono essere, in un determinato contesto, più o meno comode, per esempio, possono essere più o meno adeguate alle esigenze di una determinata scienza empirica."[292]

Il senso di queste considerazioni convenzionalistiche veniva chiarito dallo stesso Hempel alla fine del suo saggio: esse miravano a distruggere il concetto di verità assoluta nelle scienze deduttive, in cui esso aveva trovato, secondo l'Autore, un ultimo rifugio.

La nostra analisi della seconda fase di sviluppo della teoria neopositivistica della verità si chiude così con la conferma della tesi da cui eravamo partiti: la teoria della coerenza del neopositivismo rappresenta un nuovo approfondimento delle tendenze soggettivistiche e relativistiche che erano proprie di questa filosofia fin dagli inizi.

---

[292] G. C. Hempel, L*e problème de la vérité,* cit., pp. 241-2.

c) La semantica di R. Carnap

Sull'ulteriore sviluppo della teoria della verità di R. Carnap ebbe grande influenza il lavoro di Tarski sul *Concetto di verità nel linguaggio delle scienze deduttive,* la cui versione tedesca[293] fu oggetto di ampio studio nei circoli neopositivisti. Parliamo anzi di un influsso di questo lavoro su Carnap specificamente, perché lo sviluppo delle concezioni di Carnap, che è senza dubbio il teorico più rappresentativo del neopositivismo, ha valore indicativo per la caratterizzazione filosofica dell'intera corrente.

Per il neopositivismo la filosofia è logica della scienza, che coincide a sua volta con la sintassi logica del linguaggio scientifico. In base a questa definizione, la ricerca filosofica verte unicamente sulla forma sintattica delle parole e sulle relazioni sintattiche che le collegano. In questo modo il neopositivismo da un lato restringe la filosofia al livello di indagini esclusivamente linguistiche, ciò che contribuisce a mascherare il suo idealismo, dall'altro, poiché queste ricerche linguistiche vengono concepite in modo particolare, estremamente formalistico, ogni possibile problematica delle relazioni fra linguaggio e realtà obiettiva viene scartata fin dal principio. Abbiamo visto come tutto ciò sia stato favorito dallo sviluppo sempre più netto della teoria in direzione del soggettivismo e relativismo estremi. Il neopositivismo si sforza di ridurre il concetto di verità a categorie sintattiche del linguaggio, abbandonando definitivamente la definizione classica: questo rifiuto viene giustificato con le pretese antinomie cui la definizione classica condurrebbe inevitabilmente, e che sarebbero del tipo dell'antinomia del mentitore.

Il saggio che Tarski ripubblicò in lingua tedesca nel 1935 rappresenta un tentativo di controbattere questa tesi. Tarski dimostrò (come abbiamo già visto in un capitolo precedente), che il concetto della verità come accordo con la realtà obiettiva non conduce ad alcuna antinomia nei linguaggi delle scienze deduttive. Contemporaneamente, egli dimostrava che una definizione della verità conforme alla definizione "classica" (ossia "pertinente,"[294] come dice l'Autore), e che consiste nella riduzione di questo concetto a concetti strutturali descrittivi, può essere costruita solo per certi linguaggi formalizzati più semplici. Per i linguaggi "più ricchi", il concetto di verità che corrisponde all'intuizione "pertinente" non può più essere definito mediante i termini della morfologia del linguaggio e deve essere introdotto come termine originario nel metalinguaggio. Detto in generale, in base alla dimostrazione di Tarski per i linguaggi "più ricchi", si ha che i termini semantici riguardanti il rapporto degli enunciati con ciò a cui essi si riferiscono non pos-

---

[293] *Alfred Tarski,* Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen, *in "Studia Philosophica", Lemberg, 1935, vol. I.*
[294] *Zutreffend,* nella redazione tedesca. *[N.d.T.]*

sono essere definiti mediante i termini strutturali-descrittivi che caratterizzano le forme degli enunciati stessi. *Non era possibile introdurre la semantica nella morfologia del linguaggio come una sua parte.* Tarski propone quindi la costruzione di una particolare scienza delle relazioni degli enunciati con gli oggetti che essi denotano. Questa scienza, di cui egli mostrò l'esigenza, era la semantica. Questo determinò un certo sconvolgimento nelle concezioni di Carnap sulla definizione della verità, e anche nella limitazione dell'analisi del linguaggio alla sintassi del linguaggio scientifico. Le opere di Carnap apparse durante la guerra e nel dopoguerra contengono ormai nuove formulazioni. Esse non mutano però essenzialmente il punto di vista fondamentale del neopositivismo. Le nuove formulazioni si rivelano all'analisi come una nuova e più complessa veste del vecchio idealismo di Carnap. La filosofia semantica è la continuazione della linea di sviluppo del neopositivismo.

Le nuove concezioni di Carnap, esposte per esteso soprattutto nel volume *Introduzione alla semantica*[295] non si sono formate però solo sotto l'influenza delle idee di Tarski. Un influsso considerevole sul loro sviluppo ebbe anche la "semiotica", la dottrina dei segni, rappresentata soprattutto da Charles Morris,[296] e che è la forma americana dell'empirismo logico, sposato col pragmatismo. È in buona parte sotto gli auspici della semiotica morrisiana che Carnap introduce nella sua filosofia la semantica. La semantica di Carnap ha alcuni punti di contatto con quella semantica che rappresentava un po' l'ideale del metodo dell' "analisi semantica" diffuso nelle nostre Università nel periodo fra le due guerre, e al quale accennavamo all'inizio di questo libro; ma le due teorie sono diverse.

"Quando sottoponiamo ad analisi un linguaggio ci troviamo di fronte, evidentemente, a espressioni. Ma non è assolutamente necessario che ci occupiamo anche dei parlanti, e degli oggetti intenzionali delle espressioni. Sebbene questi fattori siano presenti ogni volta che il linguaggio viene usato, ciò che vogliamo dire intorno al linguaggio può essere formulato prescindendo da uno di essi, o da entrambi. Distingueremo quindi tre campi dell'indagine del linguaggio: quando essa fa esplicita menzione del parlante — o, per usare una espressione più generale, di colui che usa il linguaggio — diremo che ci si trova nel campo della *pragmatica*... Quando si astrae da colui che usa il linguaggio e si analizzano soltanto le espressioni e i loro oggetti intenzionali, ci si trova nel campo della *semantica.* Finalmente, se si prescinde anche dagli oggetti intenzionali, e si analizzano soltanto le relazioni tra espressioni, ci si

---

[295] Rudolf Carnap, *Introduction to Semantics,* Harvard University Press, 1946.

[296] Charles Morris, *Foundation of the Theory of Signs* [*Fondazione della teoria dei segni*], *Encyclopedia of Unified Science,* 1938. — *Signs, Language and Behaviour,* Prenlice-Hall, 1946 *[Segni, linguaggio e comportamento,* traduzione italiana di A. Ceccato, Milano, 1949].

trova nel campo della *sintassi* (logica). L'insieme della scienza del linguaggio che risulta da queste tre parti, si chiama *semiotica.*"[297]

Carnap distingue dunque, seguendo la semiotica di Morris, una pragmatica, che è l'indagine delle relazioni tra espressioni e soggetto, una semantica, indagine delle relazioni tra espressioni e oggetto, e una sintassi (logica), indagine delle relazioni delle espressioni tra di loro. Noi ci occuperemo qui espressamente solo della semantica e della sua influenza sulla teoria della verità di Carnap.

Carnap indica i seguenti "passi" della costruzione del sistema semantico: classificazione dei segni, determinazione delle regole formative, delle regole di designazione, e, finalmente, delle regole di verificazione. Le regole di verificazione definiscono il significato di "vero in" ossia vero in un determinato sistema linguistico.

"La definizione dell'espressione 'vero in *S*' è lo scopo proprio dell'intero sistema *S;* le altre definizioni fungono solo da passi preparatori per questa, semplificandone la formulazione. In base all'espressione 'vero in *S*' possono poi venir definiti rispetto ad *S* altri concetti semantici."[298]

Come concepisce ora Carnap la verità sulla base della sua semantica, quale definizione ne dà? Dal punto di vista della nostra discussione, questo è il problema fondamentale. Carnap prende innanzitutto il concetto di verità, formalmente, in accordo con il "senso comune". Apparentemente almeno, la nuova impostazione sembra rappresentare il passaggio a una definizione della verità del tipo classico, mediante la quale viene superata la teoria della coerenza:

"Si aggiunga ancora un osservazione sul modo in cui il termine 'vero' viene usato in queste analisi. Lo applicheremo principalmente ad enunciati (e più tardi anche a classi di enunciati)… *Usiamo questo termine nel senso che asserire che un enunciato è vero è lo stesso che asserire l'enunciato medesimo*; per esempio le due asserzioni: l'enunciato "la luna è rotonda" è vero", e "la luna è rotonda," non sono che due formulazioni diverse della stessa asserzione… Questa decisione riguardo all'uso del termine 'vero' non è di per se stessa una definizione di 'vero', ma piuttosto un termine di riferimento *(standard)* mediante il quale giudichiamo che una definizione della verità è adeguata, ossia in accordo con la nostra intenzione. Se la definizione di un predicato pr_i — per esempio la parola 'vero' o 'valido' o qualunque segno scelto a piacere — viene proposta come definizione della verità, la accetteremo come definizione adeguata se, e solo se, sulla base di questa definizione, pr_i assolve

---

[297] Introduction to Semantics, *cit., p. 9.*
[298] *Ibid.,* p. 24.

alla condizione ora indicata, ossia dà luogo *(yields)* a enunciati come 'la luna è rotonda' è… se, e solo se, la luna è rotonda', dove pq (per esempio, 'vero') va sostituito a '… '."[299]

La questione è posta in modo simile anche nell'opera successiva di Carnap sulle proposizioni modali, dove la regola di verificazione della proposizione più elementare è definita in questo modo:

"La proposizione atomica in *S,* che consiste di un predicato seguito da una costante individuale, è vera se, e solo se, l'individuo cui la costante individuale si riferisce possiede la proprietà cui si riferisce il predicato."[300]

Queste formulazioni riprendono effettivamente la definizione classica di verità. La distinzione tra verità logica (L-verità) e verità fattuale (F-verità) approfondisce l'impressione che, per questa via, Carnap possa ridare una funzione alla realtà e all'accordo con essa. La verità logica consisterebbe esclusivamente nell'accordo con le regole semantiche del sistema, senza alcun riferimento ai fatti[301]; la verità fattuale, invece, si riferisce ai fatti.[302] Carnap si richiama espressamente, del resto, alla definizione classica:

"La condizione ora formulata [la constatazione della verità della proposizione in se stessa] non vuole essere una nuova teoria o concezione della verità. Kotarbinski ha già mostrato che questa è la vecchia concezione classica di Aristotele. L'elemento di novità è dato soltanto dalla formulazione più precisa della condizione stessa. Secondo Tarski, la caratterizzazione così raggiunta si accorda anche con l'uso ordinario della parola 'vero'. Mi sembra che egli abbia ragione in questo, almeno per quel che riguarda l'uso del termine nella scienza, nei procedimenti giudiziari, e nella discussione di questioni teoriche nella vita quotidiana."[303]

Sembra dunque che la ricerca di Carnap abbia subito un netto mutamento di rotta — che egli abbandonando il soggettivismo ed il relativismo, porti l'indagine neopositivistica nella sfera del materialismo. L'esperienza dell'analisi delle teorie neopositivistiche ci insegna però una certa cautela a questo proposito, e consiglia di non arrestarsi all'apparenza delle formulazioni: l'esempio del fisicalismo e delle false illusioni che si collegarono, senza alcun fondamento, alla fraseologia "fisicalista", è straordinariamente istruttivo da questo punto di vista.

Una più attenta lettura degli scritti di Carnap rivela che anche questa volta la sostanza della cosa è diversa da quel che un primo esame lascerebbe con-

---

[299] *Ibid.,* p. 26.
[300] R. Carnap, *Meaning and Necessity,* Chicago, 1947, p. 5.
[301] Introduction to Semantics, *p. 140;* Meaning and Necessity, *p. 10.*
[302] Introduction to Semantics, *p. 140;* Meaning and Necessity, *p. 12.*
[303] Introduction to Semantics, *p. 29.*

cludere. Sappiamo già da altre esperienze che la forma della definizione classica si lascia adattare a contenuti assai diversi: si tratta di sapere che cosa si intende per "realtà", e come viene interpretato l'accordo" di cui parla la definizione. Nella prima parte di questo lavoro, esponendo alcune tesi di Tarski, ci eravamo preoccupati di mettere in risalto[304] che l'Autore non stabilisce alcun rapporto tra la definizione classica ed un determinato punto di vista filosofico, sforzandosi di mantenere, a questo riguardo, una posizione di rigorosa indifferenza, e usando la definizione esclusivamente come base formale di determinate costruzioni semantiche. Queste riserve valgono ancora più fortemente per la posizione di Carnap.

"Per *sistema semantico* intendiamo un sistema di regole formulate nel metalinguaggio e che si riferiscono a un linguaggio-oggetto, tale che le regole determinino la *condizione di verità* di ogni enunciato del linguaggio-oggetto, ossia le condizioni necessarie e sufficienti della sua verità. In questo modo gli enunciati sono *interpretati* dalle regole, ossia le regole li rendono comprensibili, perché comprendere un enunciato, sapere che cosa esso afferma-le lo stesso che sapere in quali condizioni esso è vero. Per formulare la stessa cosa ancora in un altro modo: le regole determinano il *significato o senso* degli enunciati. Verità e falsità si dicono *valori di verità* dell'enunciato. Conoscere la condizione di verità di un enunciato è molto meno, nella massima parte dei casi, che conoscere il suo valore di verità, ma è il punto di partenza necessario per trovarlo.

Un esempio. Supponiamo che Pierre dica: *'Mon crayon est noir'* (*S*). Se sappiamo il francese, comprendiamo l'enunciato S, anche se non ne conosciamo il valore di verità. Questo comprendere *S* consiste nel conoscere la sua condizione di verità: sappiamo che *S* è vero se e solo se un certo oggetto, la matita di Pierre, ha un certo colore, il nero. La conoscenza della condizione di verità di ci dice che cosa dobbiamo fare per determinare il valore di verità di S, ossia, arrivare a stabilire se *S* è vero o falso. In questo caso, quello che dobbiamo fare è osservare il colore della matita di Pierre."[305]

Per comprendere appieno il senso di questo passo è necessario ricollegarlo ad una osservazione che Carnap fa verso la fine del suo lavoro:

"Il principio di tolleranza (detto forse meglio 'principio di convenzionalità')… viene ancora mantenuto. Esso afferma che la costruzione di un calcolo e la scelta delle sue caratteristiche peculiari sono materia di convenzione. D'altra parte, la costruzione di un sistema logico, cioè la definizione degli L-concetti entro un dato sistema convenzionale, non è una questione di sem-

---

[304] Vedi nota [39].
[305] *Op. cit.,* pp. 22-3.

plice convenzione; qui la scelta, se i concetti devono essere adeguati, è limitata in modo essenziale… Dato un sistema semantico *S,* la costruzione di un calcolo *K* in accordo con *S* non è, anch'essa, puramente convenzionale; sotto alcuni aspetti, le caratteristiche di *K* possono essere scelte arbitrariamente, ma per altri lati, esse sono predeterminate da *S…*"[306]

Il primo di questi due passi, considerato isolatamente, lascia intendere il progresso della "svolta" semantica sullo sviluppo precedente del pensiero di Carnap. Nel periodo della "sintassi logica" il neopositivismo escludeva ogni possibile considerazione dei rapporti delle espressioni con gli oggetti, e limitava l'analisi soltanto alle relazioni delle espressioni tra di loro; nel periodo "semantico", invece, abbiamo una teoria dell'oggetto, della funzione di designazione, e del significato come rapporto dell'espressione con l'oggetto designato. Tutta questa parte della semantica carnapiana si appoggia formalmente alla definizione classica della verità. Ma prima di giungere ad una conclusione sulla nuova forma del neo-positivismo, abituati come siamo ai "salti" mediante i quali il suo punto di vista essenziale resta celato dietro una densa nebbia di esercitazioni formali, converrà individuare la risposta della semantica ad alcuni problemi che si pongono a questo punto.

Carnap sembra accettare la definizione classica della verità in base agli argomenti di Tarski. Ma qual è la interpretazione che viene poi data a questa definizione? L'accoglimento della definizione classica implicherebbe una svolta sostanziale solo in un caso: se essa, cioè, venisse messa in rapporto col punto di vista dell'obiettività della realtà. È precisamente di questo rapporto che si tratta, quando diciamo che la verità consiste nell'accordo della proposizione con la realtà: "realtà" significa qui "realtà obiettiva", e "verità", quindi, "verità obiettiva". In questo ultimo concetto è implicita tutta la posizione materialistica. È forse qualche cosa di questo genere cui pensa Carnap, tornando alla definizione classica nell'*Introduction to Semantics?* Si deve considerare quest'opera come un ritorno al materialismo? È qui che occorre mettere in rapporto le definizioni, che abbiamo citato estraendole dal contesto, con il punto di vista del lavoro nel suo insieme: e si vedrà che di tutto si può parlare fuorché di "verità obiettiva."

L'analisi del linguaggio (e la c.d. semiotica) hanno per Carnap tre aspetti: pragmatico, semantico, sintattico. Nel sistema carnapiano gli ultimi due sono di gran lunga i più importanti. La sintassi è il particolare calcolo logico di un linguaggio; la semantica è la interpretazione di questo calcolo, che fissa le regole di designazione (ossia le regole del collegamento delle parole con gli oggetti, le "forme di esistenza"), e le regole di verificazione. Carnap dice che

---

[306] *Ibid.,* p 247.

il “principio di tolleranza” (o meglio di convenzionalità”, secondo la sua stessa denominazione), subisce una restrizione, nel senso che solo la scelta del calcolo di un determinato sistema logico-semantico è pienamente convenzionale; sotto un certo aspetto anzi, anche la costruzione del calcolo non è più legata soltanto alla convenzione. Nulla ci vien detto, invece, sul rapporto del “principio di tolleranza” con l'interpretazione del calcolo: ma dal complesso dell'esposizione si ricava che il sistema semantico è un prodotto convenzionale. È soltanto entro i suoi limiti che vige la necessità: ma, mediatamente, essa dipende di nuovo dalla convenzione. In questo senso, dunque, la scelta di regole di verificazione che si accordino con la definizione classica non è nulla di più che una convenzione, dettata dal desiderio di restare nell'ambito delle “concezioni comuni”. Se però l'accoglimento del punto di vista espresso dalla definizione classica non è che una nuova convenzione, non ci troviamo di fronte ad un rovesciamento della vecchia posizione di Carnap, ma piuttosto ad un suo sviluppo conseguente. Questo sviluppo rende più difficile smascherare l'idealismo che resta alla sua base: ma, contro tutte le apparenze, la semantica di Carnap non esce dall'ambito del convenzionalismo, ossia di una concezione che è opposta diametralmente a quella della verità obiettiva. L'importante non è tanto che si sia riconosciuta la necessità di analizzare, oltre alle relazioni delle espressioni tra loro, anche il rapporto delle espressioni con gli oggetti designati, quanto il modo in cui tutto ciò viene inteso. Il ritorno al realismo non è un risultato della semantica di per se stessa: decisivo è *quale* semantica si accolga e si usi — quella materialistica o quella idealistica: e Carnap ha scelto la seconda. Ciò si può vedere, oltre che dal convenzionalismo della costruzione carnapiana, anche dal modo in cui Carnap interpreta le regole di verificazione, una volta che esse sono accolte nel sistema. Già molte volte abbiamo visto presentarsi sotto il *nome* della definizione classica teorie che non avevano più nulla in comune con la classica concezione aristotelica della verità: e tra le molte definizioni della verità che troviamo nella filosofia attuale, quella materialistica è l'unica che si accordi con la definizione classica e ne rappresenti il coerente sviluppo, interpretando l'accordo del pensiero con la realtà come accordo con un mondo esterno che esiste indipendentemente dal soggetto. A questo bisogna tener fermo, di fronte alle numerose teorie contemporanee che, senza aver nulla in comune con il materialismo o in generale con la scienza, si richiamano all'autorità della definizione classica, per interpretare poi la “realtà”, che in essa appare, in modo spesso fantastico. È sufficiente interpretare la realtà, come fanno i neopositivisti, come il “dato”, ossia come l'esperienza personale, per trasformare la formula classica nel più puro idealismo; e così Schlick e Wittgenstein poterono difendere la definizione classica senza uscire dall'ambito dell'idealismo soggettivo. È dunque più che lecito chiedersi

con quale senso la “realtà” appaia nella semantica di Carnap: e tentando di rispondere a questa domanda ci si rende conto ancora una volta dell'impossibilità di analizzare una tesi filosofica isolatamente dal contesto complessivo del sistema. Quando Carnap cominciò a esporre il programma della sua semantica, molti dei suoi antichi sostenitori e collaboratori protestarono per la introduzione del termine “forme di esistenza”: la verità si presentava ora come accordo delle proposizioni con le “forme di esistenza” (non, dei pensieri, o dei giudizi: Carnap preferisce sempre restare sul terreno delle formazioni linguistiche, ciò che facilita in generale la speculazione convenzionalistica). Che cosa è ora una “forma di esistenza”? La risposta ci è data da Carnap stesso nell'*Introduction to Semantics*: la forma di esistenza è il designato del segno, sia oggetto individuale che proprietà, relazione o giudizio logico. Qui si apre la porta all'idealismo ed alla metafisica.

Finalmente, vi è ancora un aspetto della semantica di Carnap che conduce direttamente, nonostante tutte le assicurazioni e spiegazioni neopositivistiche, a teorie metafisiche. Carnap conserva anche nel periodo semantico le “proposizioni atomiche” riprese da Wittgenstein e da Russell. Dalla combinazione delle proposizioni atomiche risulterebbero le “proposizioni molecolari”, e finalmente la c.d. descrizione dello stato di cose. Le proposizioni atomiche si ricollegano alle “forme di esistenza”: la loro verità dipende dall'accordo con le “forme di esistenza”. La verità delle proposizioni molecolari è funzione della verità delle proposizioni atomiche, di cui esse risultano. Le “descrizioni dello stato di cose” nascono come disposizioni di proposizioni atomiche. Poiché le disposizioni delle proposizioni atomiche possono essere diverse, anche le “descrizioni” possono esserlo: esse corrispondono, come dice Carnap in *Meaning and Necessity,* al “mondo possibile” di Leibniz, con la limitazione, però, che c'è una sola descrizione vera, e questa è la classe delle proposizioni atomiche vere. Sulla base di questa concezione si sviluppa la definizione della proposizione logicamente vera come proposizione vera in tutte le “descrizioni” possibili, ossia in tutti i “mondi possibili.”

Tutto questo è pura metafisica, che deriva del resto dall'idealismo dei presupposti che stanno alla base della semantica carnapiana. (Per la sua analisi, rinviamo alle considerazioni di Maurice Cornforth nella terza parte dell'edizione polacca di *La scienza contro l'idealismo.*[307] Anche le osservazioni dell'Autore sul carattere metafisico di ogni separazione della semantica dalla pragmatica — del lato del significato da quello degli scopi pratici del linguaggio come strumento di comunicazioni, — ci sembrano pienamente da

[307] Nell'edizione originale inglese, questa è una parte del libro *In defence of philosophy* (London, 1950). Rinunciamo a riportare partitamente le considerazioni del Cornforth, supponendo che quest'opera del critico marxista inglese sia già nota al lettore. [V. anche *Science versus Idealism,* cap. 12, 3, *Some problems of language*].

condividere. Tuttavia, pure accettando la critica del Cornforth, non possiamo considerarla esauriente: sulla base della sua esposizione si potrebbe ritenere che Carnap compia effettivamente un passaggio dalla teoria della coerenza alla posizione della definizione classica, solo compiendo l'errore di formulare il problema in modo antidialettico: Carnap, in breve, vedrebbe soltanto "forme di esistenza" e non processi, separerebbe troppo rigidamente i singoli aspetti di un analisi unitaria del linguaggio, ecc., avvicinandosi ad una posizione simile a quella del materialismo metafisico. In realtà, tra queste posizioni e quella di Carnap non c'è nulla in comune: essa non è solo metafisica, ma anche rigidamente idealistica. È chiaro, dal complesso della trattazione di Cornforth, che egli non dubita di questo punto — ma il modo in cui egli affronta il problema, appunto, è atto a trarre in errore.)

Queste brevi osservazioni critiche sulla fase semantica della teoria neopositivistica della verità possono integrare in qualche modo quello che si era detto del "metodo dell'analisi semantica" all'inizio di questo lavoro, corroborando la tesi, là appena accennata, che l'analisi semantica come metodo tecnico della precisazione dei concetti e le speculazioni della semantica idealistica sono due cose diverse, che occorre tenere ben distinte. La "filosofia semantica", di cui abbiamo dato un saggio nella semantica carnapiana è una figura della linea di sviluppo idealistica del cosiddetto empirismo logico, e rivela nello stesso tempo la natura che la semantica assume nella. filosofia idealistica borghese. *Questa* semantica non è che un nuovo nome per una vecchia cosa — la filosofia dell'idealismo soggettivo.

3. Teoria operazionalistica della verità.

Entro la più vasta corrente del neopositivismo, l'operazionalismo è una delle forme specifiche assunte dal tentativo di elaborare una teoria della verità capace di rovesciare la concezione della verità obiettiva su basi soggettivistiche e relativistiche.

La tendenza operazionalistica è stata fondata negli Stati Uniti da P. W. Bridgman, con l'opera *The Logic of Modem Science [La logica della scienza moderna*], apparso nel 1929. L'operazionalismo si collega da un lato al concetto di verificazione, come era stato formulato con tanta fortuna nel Circolo di Vienna ("il significato di una proposizione è il metodo della sua verificazione"), dall'altro all'identificazione della verità col successo pratico, compiuto dai pragmatisti. Bridgman, riconducendo i concetti della scienza alle operazioni necessarie per ogni determinata indagine, sviluppa alcune idee già presenti in queste due correnti. Verità e falsità vengono definite mediante i procedimenti che conducono alla loro constatazione. La verità, come la concepiscono gli operazionalisti, ha sempre un carattere relativo, essendo legata al

livello attuale del sapere. Anche verità diverse, non in accordo tra loro, possono sussistere l'una a fianco dell'altra. Tutta la concezione operazionalistica si sviluppa in polemica con il concetto della verità assoluta, considerato illusorio: ma "verità assoluta", nel linguaggio di questa corrente, significa "verità obiettiva". Il relativismo di Bridgman e dei suoi seguaci si riconduce palesemente a quello proprio delle teorie neopositivistiche in generale, e non sarebbe il caso di dedicargli una analisi a parte, se esso non avesse trovato un eco particolare in Polonia: in effetti, oltre al "metodo dell'analisi semantica" e al "convenzionalismo radicale", l'operazionalismo è una delle forme principali in cui il neopositivismo venne a dominare buona parte della filosofia polacca nel periodo fra le due guerre. Noi svolgeremo la nostra breve discussione dell'operazionalismo sulla base dell'opera più rappresentativa di questa corrente in Polonia, *Il concetto dì verità nella fisica* di E. Poznanski e A. Wundheiler.[308]

Punto di partenza dell'opera è la polemica contro l'idea di verità assoluta nelle scienze esatte. Gli Autori enumerano tre diversi significati dell' assolutezza" della verità: (i) indipendenza dal soggetto conoscente; (ii) indipendenza dalla verità di altre proposizioni; (iii) indipendenza dal tempo e dal sistema esistente delle conoscenze scientifiche. Nel mostrare come tutti e tre questi significati siano insostenibili, Poznanski e Wundheiler respingono particolarmente la distinzione fra la verità e la sua constatazione.

L'analisi del concetto di una verità assoluta, indipendente dalle condizioni della ricerca e dalla verificazione, permette di stabilire che questo concetto di verità non è quello di cui si serve la ricerca scientifica. Gli Autori propongono quindi di sostituirlo con quello di verità operativa, che agirebbe appunto nella scienza. Non è difficile scorgere il falso presupposto di queste considerazioni nell'arbitraria identificazione della verità obiettiva con un concetto di verità che esclude la relatività e la graduabilità delle verità scientifiche. Questa schematizzazione della verità "assoluta", se è teoricamente ingiustificata, equivale a costruire un immagine di comodo della teoria della verità obiettiva, di cui è poi troppo facile liberarsi. La verità obiettiva è assoluta *in un certo senso* — nel senso dell'indipendenza dal soggetto conoscente: ma da questo non segue la negazione della dinamica della conoscenza e l'immobilità di una *adaequatio* non graduabile. Questo è il punto di vista dell'assolutismo nella teoria della verità; ma esso non è il punto di vista dell'assolutismo nella teoria della verità obiettiva. Più esattamente: i due punti di vista sono essenzialmente opposti, perché l'assolutismo è il risultato di una considerazione astratta e non del rispecchiamento teorico del processo obiettivo del

---

[308] E. Poznanski c A. Wundheiler, *Pojecie ptawdy na terenie fizyi,* Estratto da "Scritti in onore di T. Kotarbinski", Varsavia, 1934.

conoscere. Ciò basta a illustrare il *faux pas* polemico dell'operazionalismo: da un argomentazione contro l'assolutismo vengono tratte conclusioni che dovrebbero confutare l'obiettività della verità, identificando erroneamente la concezione della verità obiettiva con quella dell'assolutismo. Questo arbitrio ricorda l'espediente polemico di cui si serviva F. C. S. Schiller per difendere il suo relativismo: ma è troppo facile, come si comprende, controbattere e superare una concezione realistica così deformata e mutilata.

Ciò detto, cerchiamo di vedere il contenuto del termine "verità operativa":

"Il nome 'verità operativa' deriva da un certo modo generale di intendere il significato dei concetti della fisica. Da questo punto di vista, la grandezza fisica appare definita da un complesso di procedimenti di misura, che conducono ad attribuirle un certo valore numericamente determinato. Così la lunghezza è definita dai procedimenti di misurazione compiuti mediante una sbarra graduata o un raggio di luce (lunghezza ottica); il peso, dai procedimenti di misurazione compiuta con una bilancia. Un numero fisico (a differenza del numero matematico) viene definito da procedimenti di conto, cioè dall'attività del coordinamento univoco degli elementi di due insiemi di oggetti fisici; ecc.

Non soltanto le grandezze misurabili, ma anche concetti fisici e perfino metafisici possono venir definiti operativamente. Così per esempio il concetto di identità (uguaglianza) viene definito attraverso procedimenti che permettono di constatare effettivamente se l'oggetto è 'lo stesso', per esempio, mediante un osservazione continuata.

In modo analogo la definizione operativa della verità è rappresentata dalla totalità dei procedimenti che conducono ad accettare se una proposizione è vera, cioè da un complesso di procedimenti di verificazione. 'La proposizione *p* è vera', significa, operativamente 'la proposizione *p* si accorda col sistema cui essa appartiene', ovvero 'la proposizione *p* ha ottenuto il consenso universale'. Si osservi che l'applicazione di questi due criteri non può condurre a contraddizione, perché soltanto proposizioni in accordo con un sistema possono godere di quel consenso universale che ha per noi valore normativo, ossia il 'consenso universale concesso sotto determinate condizioni'."[309]

Questo breve passo è un ottimo esempio di come l'atteggiamento neopositivistico si insinua nella trattazione del problema senza denunciare i suoi presupposti.

Si presentano due questioni, connesse bensì ma non identiche fra loro: (i) è possibile definire la verità mediante il complesso di procedimenti che rap-

---

[309] *Op. cit.,* pp. 236-7.

presentano il metodo della sua verificazione? (ii) la verità consiste nell'accordo col sistema? La risposta alla seconda questione appare come il risultato finale dell'intera riflessione operazionalistica, ed ha, per noi, un significato decisivo. Consideriamola dunque per prima.

Dalle tesi degli operazionalisti si ricava che la questione da cui la riflessione scientifica prende le mosse non è *che cosa* una determinata entità sia, ma *come* noi giungiamo a misurarla, determinarla ecc. Per esempio, per dire che cosa sia la lunghezza, dobbiamo sapere come si compiono le misure di lunghezza. Tralasciamo per ora la discussione su questa tesi in generale, e affrontiamo invece la sua applicazione diretta al problema della verità. Dunque: per sapere che cosa è la verità, dobbiamo stabilire *quali* procedimenti conducono alla determinazione della verità. Si afferma poi che, seguendo questa linea di indagine, si giunge alla conclusione che la verità consiste nell'accordo del giudizio (proposizione) col sistema. Qui bisogna prendere il toro per le corna. Tutta la complessa esposizione operazionalistica dovrebbe servire, infatti, a dimostrare proprio questa tesi. Poznanski e Dundheiler, è vero, complicano il problema, identificando la teoria della verità che si fonda sul criterio della coerenza con quella che si fonda sul criterio del consenso universale. Ma questa identificazione è evidentemente ingiustificata, e non ci si mostra perché il consenso universale non potrebbe esistere riguardo a una proposizione che non si accorda col sistema finora accettato. Trascuriamo dunque questa aggiunta, che serve solo a complicare le cose e non segna un punto a favore dell'operazionalismo, e chiediamoci: la tesi della teoria della coerenza è una conseguenza giustificata del metodo di definizione dei concetti postulato dal principio operazionalistico? La risposta non può essere che negativa sotto ogni aspetto. Come si può ricavare da un analisi dei metodi di verificazione di un enunciato, per esempio, delle scienze sperimentali (sulle quali proprio gli operazionalisti fondano la loro analisi) la tesi che sta a fondamento della teoria della coerenza? Si può sostenere che l'attività della verificazione consiste in un indagine dell'accordo o non-accordo col sistema? L'analisi del processo di verificazione scientifica non ha mai dato questo risultato, e non sembra che possa darlo. Al contrario, se si affronta il problema della verità dal punto di vista “operativo”, si troverà che la verificazione è un confronto tra il pensiero formulato e lo stato di fatto, un confronto tra la previsione delle conseguenze di determinati nostri comportamenti, e queste conseguenze. Si può sostenere ragionevolmente che i ricercatori, nel campo delle scienze naturali o di quelle sociali, intendano la verificazione come un processo di determinazione dell'accordo che intercorre, o non intercorre, tra la proposizione da verificare e il sistema? Non è invece necessario, per rappresentarsi le cose in questo modo, aver già accettata la

riduzione filosofica dei neopositivisti alle formazioni linguistiche, e la teoria che il discorso sulla realtà, sull'accordo tra proposizione e realtà, ecc., non è che un "modo materiale" del linguaggio? Se però è così, non resta molto da dire sulla conclusione dell'analisi operazionalistica quale ci viene presentata nel passo ora citato: essa appare semplicemente come una conclusione erronea, logicamente ingiustificata. Gli Autori la traggono perché vogliono trarla, indipendentemente dal rigore dell'esposizione, e perché questa conclusione, che permetterebbe di stabilire una teoria della verità opposta alla teoria della verità obiettiva, è lo *scopo* delle loro argomentazioni: ma non ne è il *risultato*. L'operazionalismo vuole difendere questa tesi idealistica, preoccupandosi però di vestirla dei panni imprestati del metodo scientifico: ma questo espediente è all'ordine del giorno della filosofia neopositivistica, non è nulla di nuovo. Qui, esso si presenta come analisi della "prassi della scienza", come rifiuto dell'astrazione a favore delle concrete "operazioni scientifiche."

La prima delle due questioni che avevamo distinto si riduce dunque a un falso scopo, che facilita la confusione del problema. Poche parole basteranno.

La scienza, come ogni sapere in generale, sorge sul terreno della prassi e serve la prassi. Non ci si stupirà, quindi, di trovare un rapporto reciproco tra i concetti scientifici e l'azione pratica, in cui essi hanno un fondamento e di cui servono gli scopi. I concetti astratti della lunghezza, del numero, ecc. si sono sviluppati dalla pratica e sono legati indissolubilmente all'attività (operazione) del misurare, contare, ecc. Anche il concetto della verità come accordo del pensiero con la realtà nasce dall'azione pratica. Ma: questa unità dei concetti di verità e di constatazione della verità nel loro rapporto e nella loro dipendenza reciproca, può essere ridotta a un identità? Questa conclusione sarebbe il risultato di una posizione non-dialettica, metafisica, del problema. La verità ha — nel senso determinato e delimitato dai nostri procedimenti sia scientifici che "comuni" — un carattere obiettivo.

Il riconoscimento della verità di un giudizio poggia sulla tacita ammissione dell'esistenza della realtà obiettiva, con cui esso si accorda. Per la stessa ragione non possiamo identificare la verità col risultato della verificazione, e per questo possiamo ritenere che una reale verificazione può tuttavia dare un risultato erroneo, che è possibile correggere in seguito. La confusione operazionalistica di verità e verificazione permette di mettere tra parentesi precisamente la realtà obiettiva. Resta soltanto l'azione del verificare, che viene concepita come attività soggettiva, al di là della quale non c'è nulla. Questa riduzione soggettivistica è tutto il segreto dell' "operazione" operazionalistica; il resto è aggiunta poco significativa. L'operazionalismo si richiama alle scienze esatte, e sembra che la fisica si occupi soltanto di proce-

dimenti: i suoi concetti e le sue deduzioni sono “operazionalistici”. Ma questo, in primo luogo, è un errore, nato dal fraintendimento della relazione dei concetti astratti con l'attività pratica della sperimentazione nella ricerca scientifica; in secondo luogo, le “operazioni” scientifiche implicano bensì un atteggiamento teoretico, e questo avviene sempre, anche quando si affronta, per esempio in fisica, soltanto il lato “operativo” di un determinato problema: ma questo atteggiamento teoretico implicito delle operazioni scientifiche è precisamente l'atteggiamento materialistico, che consiste nel riconoscimento della realtà obiettiva.

È proprio questo punto di vista, del resto, che l'operazionalismo vorrebbe espungere a ogni costo dalla scienza. Dietro il gran fiume di parole e l'ampollosità delle pretese scientifiche si celano un contenuto e una tendenza molto semplici, che non sembrano rappresentare una grande conquista per una scienza qualsiasi: l'idealismo — il vecchio idealismo soggettivo, sebbene in forma nuova e coperta.

Vediamo se si è detto “a” bisogna dire anche “b”, e proseguire conseguentemente su un terreno malfermo. Così l'operazionalismo scende di qualche gradino dal suo rigore “scientifico”:

“Solo la verità operativa ha significato per la scienza. Da quanto si è detto finora risulta chiaramente che ogni verità obiettiva che noi otteniamo ha carattere operativo, e solo per questo svolge il suo ruolo nell'edificio della scienza.

L'ipotesi dell'esistenza della verità 'assoluta', indipendente dal suo procedimento di verificazione, non conduce a nessuna conseguenza che possiamo controllare. Se la verità assoluta dovesse presentarsi concretamente in qualche modo, ci dovrebbe essere un criterio che permettesse di stabilire se una data proposizione è assolutamente vera. Ma poiché questo criterio apparterebbe a un sistema, esso sarebbe dello stesso tipo dei criteri che già possediamo. Anche se il nuovo criterio permettesse di accertare una verità assoluta, essa non si distinguerebbe dunque sostanzialmente dalla verità operativa.

Tutte le verità che possiamo effettivamente ottenere hanno carattere operativo. Si può formulare l'ipotesi che la verità assoluta concordi con la verità operativa, ossia che il mondo della fisica è 'veramente quale lo descrivono gli asserti della scienza; o anche l'ipotesi contraria, che noi 'siamo in errore', e che la nostra verità operativa è diversa dalla verità assoluta. *Ma l'una ipotesi è tanto irrilevante quanto l'altra, perché dalla definizione stessa della verità assoluta come indipendente dal soggetto conoscente discende che non c'è alcun metodo possibile per stabilire l'accordo o la divergenza delle due verità, 'assoluta' e operativa.* Anche se ci accordassimo nell'ammettere che esiste

una 'verità assoluta', e che un caso ci ha permesso di trovarla, non avremmo poi gli strumenti per dimostrare questa asserzione.

Il problema della verità assoluta è un tipico problema illusorio, analogo a quelli del tempo e dello spazio assoluto, del mondo 'vero' in quanto distinto dal mondo 'apparente' percepito mediante i sensi, e simili."[310]

A questo passo gli Autori aggiungono in nota una singolare osservazione:

"L' 'assolutezza della verità' è collegata strettamente alla questione della c.d. 'vera realtà'. La 'verità assoluta' infatti, dovrebbe essere la descrizione di questo mondo 'vero', inconoscibile per mezzo dei sensi. Non possiamo intrattenerci qui su questa antichissima questione, e non ne sentiamo il bisogno. Per il resto, la stessa argomentazione che mette in luce il carattere illusorio del problema della verità 'assoluta' dimostra anche il carattere illusorio degli asserti sulla 'vera' realtà."[311]

Questo miscuglio di falsificazione consapevole e di inconsapevole confusione è davvero raro — un bel documento della moderna filosofia "iper-esatta", "scientifica" ed "empirica."

Si comincia con una falsificazione pura e semplice. Dal fatto che la verità assoluta è una verità indipendente dai risultati della nostra verificazione, gli Autori traggono la conseguenza che non si può verificare se un giudizio è "assolutamente" vero. Bisogna ricordare che l'argomentazione non è diretta contro qualche metafisico assolutismo, ma contro l'oggettività della verità, che è quel che l'operazionalismo intende col nome di "verità assoluta si tratta di difendere il soggettivismo e il relativismo contro la teoria della verità obiettiva, come confermano poche righe più avanti gli stessi Autori, dicendo che la verità assoluta è la verità indipendente dal soggetto conoscente, ossia la verità oggettiva.

Quindi comincia la confusione. Su questi bei fondamenti, infatti, i nostri patri rappresentanti dell'operazionalismo giungono alla conclusione che l'ipotesi della verità "assoluta" implica quella della non provabilità della verità, ossia l'agnosticismo. (Confronta la nota citata.) Qui non si sa se ammirare di più una così concisa confusione e ignoranza filosofica, o piuttosto la serenità con cui si afferma che tutto ciò è "filosofia scientifica."

Più avanti,[312] Poznanski e Wundheiler giungono alla conclusione che il relativismo è conseguenza necessaria del loro punto di vista. La loro impassibilità filosofica non è turbata neppure, anzi, dall'ammissione contemporanea di

---

[310] *Op. cit.,* pp. 138-39. (Corsivo nostro, A. S.)
[311] *Ibid.*
[312] *Ibid.,* pp. 140 sgg.

tesi reciprocamente contraddittorie. Questa possibilità rappresenta bensì una “conseguenza sgradevole” dell'operazionalismo, essi scrivono, che però sarebbe accettata nel “mondo della scienza.”

Il coronamento del lavoro è la conclusione finale. Dopo tanti aspri sforzi diretti a dare un fondamento alla “verità operativa”, gli Autori giungono finalmente all'abbandono del concetto di verità. Solo nel linguaggio comune, essi propongono, il vecchio concetto di verità dovrebbe continuare a sussistere, “per non dar luogo a confusione.”!

“L'espressione 'ammessa', applicata a tutte le proposizioni obiettive del sistema, sottolinea la dipendenza della proposizione dal sistema e permette di evitare le intuizioni 'assolute' che colleghiamo involontariamente alle espressioni 'verità' e 'vero'. Una proposizione ammessa oggi può essere scartata domani; ammessa in un sistema, può essere respinta in un altro. L'importante è che, oltre l' 'ammissibilità' non si tenda ad attribuire alle proposizioni una verità che vada al di là dell'essere ammesso. L'espressione 'verità', scartata dal linguaggio della scienza, ritornerebbe così nel linguaggio comune e in quei campi del pensiero dove il criterio di decisione non è dato dal contenuto logico del termine, ma dallo stato emotivo che esso provoca.”[313]

Rifacendoci a queste reazioni emotive, di cui gli Autori ci parlano, confesseremo che questa conclusione ha, nella sua franchezza, un aspetto abbastanza commovente. Sembra che i due Autori non si sentano sicuri nel loro operazionalismo, quasi che lo spettro della verità obiettiva e dell'obiettività della verità li perseguitasse e li distogliesse dalle loro celebrate “operazioni” e dalla “verità operativa”. Per liberarsene, essi decidono di abolire anche il ricordo della verità obiettiva, sbandendone il nome dalla scienza. Così non ci saranno tentazioni per gli innocenti. La “proposizione ammessa” è un altra cosa: il suo nome è rispettabile, il contenuto è onesto. Tutto ciò non ha bisogno di commenti. Non ci sono “verità”, ma soltanto quello che noi ammettiamo.

Se ci aggrada lo ammettiamo, se no no.

Lo scopo della cosa è chiaro. Si tratta di sgominare la verità obiettiva, a qualunque costo, e assicurare la vittoria del soggettivismo e del relativismo. Ma chiaro ed evidente è anche questo: la filosofia di Poznanski e Wundheiler è una teoria ultrareazionaria, presentata anche senza troppa cura. Se l'operazionalismo in generale è una figura tipica della filosofia borghese decadente nella sua reazione contro il materialismo e il movimento rivoluzionario del proletariato, la sua edizione polacca dimostra soltanto che l'imperialismo,

---

[313] *Ibid.,* p. 143.

nel periodo fra le due guerre, non diede il suo stampo solo alla politica e all'economia, ma anche all'ideologia del nostro paese.

La storia della teoria neopositivistica della verità è la storia di diverse incarnazioni dell'idealismo soggettivo. La linea incostante del suo sviluppo è il riflesso dei diversi tentativi di mistificare il suo vero contenuto. L'alta considerazione di cui il neopositivismo gode nel mondo borghese, il successo che gli è benevolmente accordato sono pegno della raffinatezza di questa mistificazione teorica. In un epoca di lotta di classe particolarmente acuta e di elevato grado di consapevolezza delle masse una aperta filosofia reazionaria non può soddisfare da sola il “bisogno sociale” della borghesia: perciò assumono tanto valore la scientificità e l'esattezza formali, della cui funzione nel neopositivismo si è già accennato nelle osservazioni introduttive di questo capitolo. Proprio perché il neopositivismo rappresenta l'estrema perfezione di questa parvenza scientifica, esso è un avversario più pericoloso degli altri.

Ciò vale particolarmente per la filosofia in Polonia. Nel periodo tra le due guerre il neopositivismo ha avuto da noi un influenza immensa, che è tuttora sensibile nell'ambiente accademico. Il metodo dell'analisi semantica, il convenzionalismo radicale, l'operazionalismo sono i frutti immediati dell'albero neopositivistico. Ve ne sono anche di mediati, il cui peso e la cui portata negativa non sono minori. Essi si esprimono in un certo *tono* dell'analisi e del metodo di ricerca, che attraverso la filosofia arriva fino alle scienze speciali e alle stesse scienze esatte, nella *tendenza* a considerare tutti i fenomeni della vita sotto

il profilo dei fenomeni linguistici, e a respingere l'intera problematica delle questioni filosofiche di fondo come metafisica antiscientifica. Non ci potrebbe essere un mezzo migliore e più comodo per attaccare il materialismo conservando la forma della “scientificità” — e per di più, introducendo tacitamente, dalla porta posteriore, il vecchio patrimonio intellettuale dell'idealismo. Finalmente, tutte queste tendenze trovano espressione nella tanto diffusa parola d'ordine dell' “empirismo”, che serve a sostenere — quando è intesa in senso stretto — ogni attacco contro il tentativo di formulare leggi obiettive di sviluppo, oppure — nell'interpretazione “immanente” — diventa il fondamento di speculazioni idealistico-soggettive. (Ciò è visibile particolarmente nelle teorie di alcuni nostri fisici.)

La battaglia ideologica in Polonia trova dunque in primo piano il neopositivismo, la cui influenza non si estende solo alla filosofia, ma al di là di essa, alle scienze sociali. Ma poiché il rigore formale di questa filosofia le dà un abito di scientificità e si impone a molti spiriti disarmati, la battaglia contro di essa è più difficile che contro una filosofia apertamente idealistica. Non c'è

esagerazione nel dire che il neopositivismo è l'avversario principe dell'ideologia marxista nella filosofia e nella scienza polacca: ed è necessario lavorare con speciale energia per superare questa forma particolare della reazione borghese contro il materialismo e il movimento rivoluzionario.

CONCLUSIONE.

Siamo arrivati al termine delle nostre considerazioni critiche. Nella prima parte di questo lavoro avevamo discusso le tesi generali della teoria marxista della verità; poi, secondo la divisione che ci eravamo proposta, le abbiamo contrapposto, nella seconda parte, alcune teorie idealistiche della filosofia contemporanea. Crediamo che l'analisi di questa problematica sia valsa a convincere della giustezza di quanto dicevamo nella prefazione — che la teoria della verità appartiene alle questioni centrali di ogni sistema filosofico.

All'inizio della parte critica del nostro lavoro abbiamo indicato le ragioni per cui questo e non un altro gruppo di teorie è stato scelto come oggetto della nostra discussione. Si trattava di rivolgere l'attenzione precisamente a quelle teorie il cui idealismo è più profondamente mistificato, e la cui polemica antimaterialistica si copre del manto della scientificità. Al di fuori della nostra analisi è rimasta la vasta cerchia problematica dell'*idealismo obiettivo*. L'idealismo obiettivo contemporaneo è l'altro ramo dello sviluppo della reazione della filosofia borghese contro il materialismo. Dal punto di vista della tendenza sociale, questo idealismo è di gran lunga più aperto di quello soggettivo. L'idealismo obiettivo — nella forma del neotomismo, del neohegelismo, della fenomenologia (neoplatonismo) — è il fondamento delle correnti più retrograde — fideistiche in campo scientifico, fasciste in campo politico. Uno studioso onesto, anche se ideologicamente indeciso, perde ben presto ogni dubbio sul senso di queste correnti, che da parte loro, appellandosi alla reazione estrema, non mirano nemmeno a sollevarne. È dunque comprensibile che, dovendosi lasciar da parte qualcosa, preferissimo rinunciare alla discussione di queste teorie.

La critica delle tesi di un avversario aperto è più facile della critica di chi rifugge dalla discussione affermando che essa si svolge al livello di questioni che, secondo il suo punto di vista, sono pseudo problemi, e si trincera dietro i cavalli di frisia dell' “esattezza formale”, o si nasconde sotto formulazioni apparentemente materialistiche. Ciò non significa che anche la discussione di quelle teorie debba essere inutile. La critica della teoria della verità delle moderne correnti idealistico-obiettive è anzi un compito che dovrà esser soddisfatto — forse, in singole opere sui rappresentanti principali di queste filosofie.

Da parte nostra, parlando dell'idealismo obiettivo, abbiamo in mente innanzitutto il neotomismo. Da una parte, per la larga e profonda influenza che esso ancora esercita da noi, tra gli intellettuali credenti; dall'altra, poi, perché

la formulazione della sua teoria della verità ("*adaequatio rei et intellectus")* può destare il dubbio, in uno studioso meno esperto, che la valutazione del neotomismo come dottrina estremamente idealistica sia ingiusta. Un esempio curioso, a questo proposito, è il libro *L'homme est révolutionnaire* di George Izard, il rinnegato francese continuatore della linea ideologica di Léon Blum, dove frasi di Lenin tratte dal *Materialismo ed empiriocriticismo* si mescolano a tesi di San Tommaso, per dimostrare la pretesa identità dei due punti di vista e insieme la "scientificità" della dottrina tomistica. Certamente non è un caso che la chiesa cattolica sostenga ufficialmente il tomismo. Ma in ogni modo, basta grattare leggermente la doratura esterna per arrivare a convincersi della natura antiscientifica del tomismo; e nel nostro caso, basterà chiedersi che cosa intenda questa filosofia, nella sua formula "*adaequatio rei et intellectus"* per la "cosa", e la realtà.

L'affermazione dei tomisti, che la loro teoria della verità sia caratterizzata precisamente dal riconoscimento di una verità obiettiva, viene giustificata precisamente con il richiamo alla celebre formula dell' "*adaequatio*". *Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum* — scrive Tommaso d'Aquino —…*prima ergo comparano entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat*: *quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur*."[314]

Verità è dunque "accordo dell'intelletto con la cosa, in quanto l'intelletto afferma l'essere di ciò che è, e il non essere di ciò che non è.[315]

L'interpretazione autentica di questa formula ci è data da Tommaso stesso. Dalla definizione della verità come accordo dell'essere e del conoscere, egli osserva, non si deve dedurre una molteplicità di verità, come nel caso della somiglianza, che è molteplice nelle cose simili:

"*quod similitudo proprie invenitur in utroque similium; veritas autem, cum sit quaedam convenientia intellectus et rei, non proprie invenitur in utroque, sed in intellectu; unde, cum sit unus intellectus, scilicet divinus, secun? dum cujus conformitatem omnia vera dicuntur, oportet omnia esse vera secun dum unam veritatem, quamvis in pluribus similibus sint plures diversae similitudines.*"[316]

Già questo passo, dove si parla dell'intelletto divino come del modello cui ogni conoscenza deve conformarsi per esser vera, basta a sollevare il dubbio che il carattere obiettivo della verità non trovi, nell'Aquinate, un fondamento idealistico. Questo dubbio diventa certezza leggendo le ulteriori spiegazioni di San Tommaso sul rapporto della verità con l'intelletto divino:

---

[314] *Quaestiones de veritate,* II, art. I, in Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia* (ed. Parmense), Tomo IX, p. 6.
[315] "*Adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, vel non esse, quod non est*".
[316] *Quaestio* I, art. 4, *op. cit.,* p. 11.

"*… Deus cognoscit omnia uno, quod est ratio plurimum, scilicet essentia sua, quae est similitudo rerum omnium; et quia essentia sua est propria ratio uniuscujusque rei, ideo de uno quoque propria cognitione habet. Qualiter autem unum possit esse multorum ratio propria et communis, sic considerati potest. Essentia enim divina secundum hoc est ratio alicujus rei, quod res illa divinam essentiam imitatur… Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; in quorum nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinae essentiae; et ideo illud quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia quod imitetw. et secundum hoc divina essentia est similitudo rei quantum ad proprium illius rei… Est igitur communis omnium ratio, in quantum est res ipsa una quam omnia imitantur…"*[317]

Se la formulazione scolastica è ostica per il lettore moderno, il suo contenuto è nondimeno abbastanza semplice: quando si parla di una conformazione o eguagliamento ("*adaequatio")* del pensiero alla realtà, alla cosa, non si intende propriamente un rapporto del pensiero con la realtà obiettiva, ma la relazione del pensiero con l'intelletto divino, di cui le cose sono l'immagine. Vi è qui qualcosa di Aristotele, più di Platone: il risultato è un idealismo, che nega la realtà obiettiva. Non si può parlare di obiettività della verità se non in rapporto a una realtà obiettiva, della quale il pensiero vero è un rispecchiamento: la teoria della verità del tomismo — nonostante ogni apparenza, in accordo con il fideismo a lui essenzialmente vicino — si richiama in ultima istanza, non alla realtà obiettiva, ma all'intelletto divino. Il "mistero" del carattere obiettivo del tomismo ha questa soluzione teologica — ed esso è inconciliabile con la realtà obiettiva, in quanto filosofia, proprio come la religione è inconciliabile con la scienza. Le preoccupazioni di coloro che hanno visto una profonda problematica realistica in questa filosofia, ingigantendone così la portata *teoretica,* sorgono dall'aver perso di vista il tratto essenziale del tomismo — la sua tendenza religiosa.

Una volta compresa questa sostanza, si intenderà anche il fondamento dell'influenza reale della filosofia tomistica: essa è in funzione della religione cattolica nel mondo. Quanto più rapidamente le masse si impadroniranno della scienza e della cultura, tanto più velocemente l'influenza del tomismo continuerà a decadere. Il tomismo, anzi, è una filosofia della Chiesa: il vero ambito della sua influenza culturale è determinato dall'estensione dell'influenza della Chiesa.

Teoreticamente dunque, e comunque nel campo della filosofia, l'idealismo soggettivo, e soprattutto la sua forma più raffinata e mascherata, il neoposi-

---

[317] Quaestio *II, art. 4,* op. **cit.,** *pp. 32-3.*

tivismo, è un avversario ideologico di gran lunga più significativo del tomismo. Da ciò non si deduce, naturalmente, che la lotta contro il tomismo (e contro le altre tendenze dell'idealismo obiettivo)[318] possa esser lasciata da parte anche solo per un istante: ma ciò soprattutto perché il tomismo, attraverso la Chiesa, penetra nell'educazione delle masse, a differenza, per esempio, del neopositivismo, la cui risonanza si limita esclusivamente ai circoli scientifici.

Nelle condizioni del nostro paese, la piena vittoria della teoria marxista-leninista della verità è possibile soltanto attraverso una lotta decisa e acuta contro l'ideologia reazionaria, in tutte le sue forme. Anche da questa battaglia ideologica e partitica la lotta delle classi nella nostra società trae la sua specifica impronta.

FINE

[318] Ci riferiamo soprattutto alla fenomenologia e all'hegelismo (rispettivamente, al neohegelismo). Se, riguardo alla prima, andranno presi in considerazione soltanto gli echi specifici che essa ha avuto nella filosofia polacca, il secondo, invece, ha esercitato un'influenza indubitabile sulla storiografia e la pubblicistica polacca prima dell'ultima guerra. Il fatto che molti di questi hegeliani e neohegeliani non fossero consapevoli dell'origine' delle categorie che usavano, e della fonte ideologica delle loro concezioni, non fa che rendere più interessante una ricerca in questa direzione. La fenomenologia ha subito modificazioni profonde dall'epoca dell'opera fondamentale di Husserl, le *Idee per una fenomenologia pura,* apparsa nel 1913, ed è diventata una sorta di ramo secolare del tomismo nella filosofia. Hegelismo e fenomenologia costituiscono un campo di ricerche così complesso che l'affrontarlo da vicino modificherebbe completamente l'equilibrio di un lavoro come questo — la cui problematica resta essenzialmente epistemologica, la problematica della teoria della verità: ma non sarebbe neppure possibile dare una semplice esposizione schematica di questi problemi nel quadro di quelle filosofie.

NOTE

[1] Come illustrazione della nostra tesi riportiamo una delle innumerevoli "preziosità stilistiche" di Karl Jaspers. (Non ho tradotto il passo in polacco, perché è impossibile tradurre quello che non si capisce).[319]

Titolo: *Von der Wahrheit [Della ventai*, parte III, pp. 458-9, R. Piper & Co., München, 1947.

"2. *Wahrheit als Offenbar werden* Die Wahrheit selbst ist die Offenbarkeit des uns entgegenkommenden Anderen Wahrheit erwächst im Offenbar werden. Wahrheit ist das Sein selbst in seinem Offenbargewordensein (das griechische Wort für Wahrheit heisst wörtlich Unverborgenheit).

Wahrheit gliedert sich durch die Weisen des Offenbarwerdens, und diese liegen begründet in den Seinsweisen, die offenbar werden können.

a) Offenbar werden geschiet im *Gegenwärtigwerden,* sei es im Erleben, sei es in der Anschauung, sei es im Gedachtsein, sei im Vollzug des Denkens als solchem. Alle Weisen des Umgreifenden werden offenbar in einem Hier und Jetzt.

b) Offenbar wird mir entweder das Andere oder ich mir selbst. Wahrheit ist erstens das *Offenbarwerden eines Anderen,* das sich zeigt und zugleich auch undurchsichtig bleibt und dessen Offenbarwerden es selbst nicht verwandelt, sondern nur sein Erscheinen für uns. Wahrheit ist zweitens das Sein, das erst durch sein Offenbarwerden wird, was es sein kann, das *Selbstsein,* d.h. das Offenbarwerden, das zugleich erst ein Wirklichwerden dieses Seins ist.

c) Das Offenbarwerden der *Erscheinungen* ist nicht schon das Offenbarwerden des *Grundes.* Das Offenbarwerden der Erscheinungen kommt jeweils zu seiner möglichen Erfüllung, das Offenbarwerden des Grundes geschieht zwar durch die Erscheinungen, bleibt selber aber umgreifend und damit unendlich und unefüllbar. Diesen Unterschied festzuhalten, ist Bedingung der Tiefe unseres Selbstebewusstseins. Das Offenbarwerden des Seins in seinem Grunde geschieht nicht dadurch, dass ein Besonderes in der Welt — eine Erscheinung — zum Weltgrunde gemacht wird oder dass das Sein nach Analogie eines solchen Besonderen gedacht wird. Daher hat die Wahrheit eigentlichen Offenbar Werdens des Seins mit dem Sein selbst den Charakter: nicht in der konkret abschliessenden gegenständlichen Erfüllung, sondern erst im Durchbrechen jeder gegenwärtig gewordenen vollendenten Offenbarkeit zur eigendichen Offenbarkeit zu kommen.

3. Wahrheit als Sein Das schlechtin Universale des Wahrseins wird fühlbar, wenn das Sein als identisch mit Wahrsein, mit Wissen und Gewusstein zu denken versuchen.

Im Grunde des Seins ist verbunden, was wir unterscheiden. Zwar können wir nur im Unterscheiden von dem Grunde des Seins sprechen, aber im Blick auf den Grund dürfen wir das Unterschiedene sich wieder verbinden und eines werden lassen. Im Unterscheiden ist das Wahrsein vielfach: Das *Sein* hat den Charakter des Wahrseins etwa als das Leben, soweit seinen Wesen gemäss ist, seinem Urbild entspricht, ferner: soweit es im Wechsel verkehr von Leben zu Leben als das erscheint, was es auch wirklich ist. — Das *Wissen* heisst wahr als der Vollzug des rechten Wissens, des richtigen Denkes im Gegensatz zum falschen. Das *Gewusstsein* ist die Wahrheit, die gedacht wird als das Andere, das gegenübersteht und durch das ein Erkennen auf das Sein trifft, im Gegensatz zum falschen, vermeintlichen Gewusstsein, das kein Sein trifft.

In der Einheit des Grundes ist — für uns unvorstellbar — alles Sein in einem das Wahrsein, das Wissen und das Gewusstsein. Sein, das nicht Gewusstsein wäre, wäre eigendich nicht, wäre es nicht selber Wissen, was wäre es als Gevusstheit anderes als ein Schein für die Wissenden? Wahrsein ist dem Sein eigen, weil dieses zugleich Wissen und Gewusstsein ist. Wahrheit ist nicht ein besonderes Sein in der Welt, nicht eine bestimmte Weise des Seins, sondern das Umfassende des Seins selbst…"

[2] Questo punto viene accettato anche da filosofi la cui teoria generale è, conseguentemente o meno, idealistica, e allora essi si ricollegano, per questo aspetto, alla tradizione aristotelica. Un esempio interessante è dato dallo scritto di Brentano *Ueber den Begriff der Wahrheit [Sul concetto della verità*], in *Wahrheit und Evidenz* [*Verità ed evidenza*], Lipsia, 1930, pp. 5-6:

"Vediamo dunque come il più poderoso spirito scientifico che abbia mai esercitato la sua influenza sulla storia dell'umanità intenda il termine 'verità'. Le espressioni 'vero' e 'falso', egli dice, sono equivoche, a causa della molteplicità della loro relazione con ciò cui competono nel senso più proprio. Chiamiamo vere o false molte *rappresentazioni*; false, per esempio, le allucinazioni; e così i *concetti*, e poi i *giudizi*; vere e false diciamo suppo-

[319] **[NOTA DELL'AUTORE].**

sizioni, speranze, preoccupazioni; diciamo vero e falso il cuore e lo spirito (un esprit faux); e così di cose esterne, e di detti, espressioni, lettere, e molti altri segni, diciamo che sono veri o falsi; parliamo di un vero amico, di vero o falso oro, gioia vera e falsa… talvolta diciamo anche 'una donna falsa…' In questi molteplici casi appare evidente l'ambiguità dell'espressione 'vero ': ma altrettanto si mostra il rapporto ad *una cosa,* che ha valore decisivo in tutti i casi. È come per l'espressione 'sano', che applichiamo ora ad un corpo, ora al colore del volto, ora a un cibo, a una medicina, a un paese, a una passeggiata. Ma il corpo sano è sano in senso proprio, e tutto il resto vien detto sano in rapporto alla sua salute: il colore, perché ne è un segno, altre cose, perché la danno, la favoriscono o la producono.

Quale e ora questo uno? Dove si trova la verità in senso proprio? *Aristotele* risponde, nel giudizio.

È in rapporto alla verità e falsità del giudizio che tutto il resto, che viene pure detto vero e falso, porta questo nome: alcune cose, perché manifestano un giudizio vero e falso, come un affermazione vera o falsa, un falso detto; altre perché producono un giudizio vero o falso, come per esempio una allucinazione, una menzogna detta o scritta, un metallo che viene preso per oro a causa della somiglianza del colore; altre ancora perché mirano a produrre un giudizio vero o falso, come per esempio un espressione dell'animo vera, un comportamento falso; altre, perché colui che le tiene per reali giudica veramente o falsamente, per esempio un vero dio, una vera pietra, in contrasto con una dipinta; taluni concetti diciamo poi veri e falsi in rapporto a quel che corrisponde al loro contenuto, perché colui che lo crede giudica vero o falso: così per esempio quando si dice che una figura a quattro angoli non è il vero concetto del quadrato; e via dicendo.

La verità e falsità in senso proprio si trova dunque nel giudizio. E ogni giudizio è vero o falso."

La tesi opposta è stata sostenuta solo da alcuni idealisti estremi, che preferirono una definizione meno chiara della verità, con il vero scopo di attaccare la teoria del rispecchiamento in gnoseologia, e in generale il materialismo. Così il Windelband (che Brentano attaccò malgrado il proprio idealismo, dimostrando la falsificazione cui egli sottoponeva Kant per adattarlo agli scopi del neokantismo, sostenne la tesi che la verità conviene non solo ai giudizi, ma anche a concetti, rappresentazioni, ed esperienze estetiche ed etiche. Per poter sostenere questa tesi, Windelband doveva naturalmente rifiutare la teoria del rispecchiamento e il concetto della verità come accordo fra giudizio e realtà, e in più, "adattando" Kant, abbandonare la cosa in sé e presentare l'oggetto come "regola della connessione rappresentativa" e la verità come "forma normale del pensiero". Solo dopo tutti questi rovesciamenti idealistici egli poté arrivare a questa conclusione *(Präludien,* vol. I, Tübingen, 1915, pp. 139-40):

"Fintanto che la verità viene intesa come accordo della rappresentazione con licosa, essa va cercata certamente solo nel pensiero: poiché di siffatti accordi non v'è traccia né nell'azione morale né nel sentimento estetico. Ma se intendiamo la verità, con Kant, come norma dello spirito, allora alla verità teoretica si affianca una verità estetica e una verità etica."

[3] Cfr. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen Ricerche logiche*], Halle, 1922, Vol. I, Cap. VII, e la discussione di Rudolf Eisler, *Einführung in die Erenntstheorie* [*Introduzione alla gnoseologia*], Leipzig, 1907, cap. I, 47, pp. 50-8; e Bertrand Russell, *Principles àf mathematics* [*Principi della matematica*], London, 1937, 38 e 52, e la discussione di H. J. Joachim, in *The Nature of Truth [La natura della verità*], London, 1939, pp. 26-8.

[4] Il reismo (da *res*, la cosa) è il nome della filosofia fondata da Kotarbinski. Sua tesi fondamentale è che esistono soltanto cose, tutto ciò che non è cosa riconducendosi a proprietà, funzioni, rapporti, ecc., delle cose. Nel sistema di Kotarbinski la tesi "reistica" si collega con il convenzionalismo e con un metodo particolare di analisi semantica.

[5] "Dal nostro punto di vista bisogna dire che *non esistono giudizi logici e perciò non ha senso dire che i giudizi logici possono essere veri o falsi.* Restano i giudizi psicologici e le proposizioni. *Ma non esistono propriamente giudizi psicologici, in quanto eventi', e così non si può dire neppure che i giudizi psicologici siano veri o falsi.* Tuttavia qui, in campo psicologico, le cose vanno meglio che per i giudizi logici. Non possiamo dire direttamente, nel senso letterale: 'il giudizio di Jan, esperito a mezzogiorno del 12.9.1927, è vero', ma possiamo dire direttamente e in senso letterale, 'a mezzogiorno del 12.9.1927, Jan giudicò veracemente', ovvero 'Peter pensa ora il falso', ecc. Essenziale qui non è la parola 'vero' (aggettivo), ma 'veramente' (avverbio). *Diciamo di qualcuno, che pensa veramente o falsamente, esattamente come diciamo che cammina dritto o storto.* È vero, tutte le volte che diciamo che una proposizione, è vera o falsa, usiamo questi predicati in un significato secondario, determinato dal rapporto a quello primario sopra definito (così quando essi appaiono in frasi su 'giudizi' e 'pensieri' che sostituiscono le frasi 'giudicare veramente', 'pensare falsamente', ecc.): *ma le designazioni 'vero' e 'falso' vengono usate letteralmente solo in rapporto a proposizioni, e solo in questi casi valgono come autentici predicati.* Senza traslazione di senso e rettamente, possiamo dire 'la prima proposizione di questo racconto è falsa', 'l'ultima proposizione del discorso dell'ambasciatore era vera', ecc". (T. Kotarbinski, *Elementy teorii poznania logici for-*

malnej i metodologii nau (Elementi di gnoseologia, logica formale e metodologia scientifica], Lwów, 1929, pp. 125-6).

[6] In alcune lingue, l'ipostasi è favorita dal lessico e dalla terminologia comune. Così, per esempio, l'inglese ha tre espressioni diverse: "sentence" (enunciato, proposizione), judgment" (giudizio psicologico), e "proposition", che indica qualche cosa di diverso dal giudizio in quanto esperito, e simile ai c.d. "giudizi logici". Di qui è breve il passo all'ipostasi del linguaggio, cioè alla considerazione delle "propositions" come essenze reali.

[7] Quando i marxisti dicono che "le rappresentazioni umane" possono "avere un contenuto indipendente dal soggetto, sia dall'uomo singolo che dall'umanità" (cfr. V. L Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo,* Roma, 1953, p. Ili), che esiste "una verità indipendente dagli uomini" — si tratta, come è ovvio, di qualcosa di completamente diverso. Ciò che si vuole mettere in luce con questa espressione è il fatto che lo spirito umano rispecchia solamente la realtà obiettiva, non crea l'oggetto della conoscenza. Questa affermazione non ha niente a che fare con la concezione dei "contenuti" come essenze ideali che viene discussa in questo momento.

[8] Come esempio si può prendere il neopositivista: G. C. Hempel (vedi G. C. Hempel, *Le problème de la vérité,* in "Theoria", II, Kobenhavn, 1937, pp. 207-12). Sebbene la impostazione del problema della verità sia fatta nello spirito dell'idealismo soggettivo, i fatti di cui l'Autore parla in rapporto alla verificazione delle proposizioni empiriche suggeriscono, contro la sua intenzione, conclusioni tipicamente materialistiche. Dopo alcuni esempi di verificazione immediata, lo Hempel passa ad analizzare la verificazione mediata: riportiamo le conclusioni della sua analisi:

"Tutti questi diversi procedimenti di verificazione mediata hanno la stessa struttura logica: essi consistono nel ricavare dalle proposizioni da verificare conseguenze passibili di verificazione immediata e che vengono poi effettivamente confrontate con l'osservazione diretta. Così nel nostro esempio, dal giudizio 'la base di questa lampada è di ferro' si ricava la conseguenza, passibile di verificazione immediata, un ago magnetico si orienterà verso la base della lampada'. Vediamo qualche altro esempio. Uno dei più bei metodi di verificazione dell'ipotesi che le molecole di una sostanza gassosa si trovano in uno stato di moto ininterrotto, è dato dall'osservazione dei moti browniani. Il ragionamento su cui poggia la verificazione può essere riassunto in questo modo: le molecole del gas non sono visibili al microscopio; se però sospendiamo nel gas particelle molto leggere visibili al microscopio, possiamo osservare che queste particelle compiono dei movimenti irregolari, determinati dagli urti delle molecole. Ogni volta che le molecole del gas compiono movimenti di origine termica, quindi, si verificherà questa danza disordinata delle particelle in esso sospese, che il microscopio permette di osservare. Questo movimento è detto moto browniano. Anche qui, da un giudizio non immediatamente verificabile si deriva una conseguenza che viene verificata mediante l'osservazione diretta."

[9] Nel libro *Teoria otradzenija [La teoria del rispecchiamento],* Mosca, 1949, di Todor Pavlov si può leggere l'affermazione veramente singolare che non è possibile, se bisogna interpretare letteralmente le parole dell'Autore, definire la verità, e che questa definizione e ignota alla storia della filosofia. In effetti, la definizione materialistica, o la c.d. definizione classica della verità, è nota dal tempo di Aristotele, e ciò dà un suono ancor più strano alle parole del Pavlov:

È chiaro che una risposta compiuta, *scientificamente esauriente* al problema della verità e per sua natura un *ideale* del pensiero filosofico che, in legame con la scienza speciale, ha posto il problema e l'ha risolto sempre di nuovo nel corso dei millenni, senza poter ottenere una soluzione *definitiva* ed *esauriente*. Ciò non significa che questa ricerca si dimostri in linea di principio inutile e priva di oggetto (cfr. scetticismo, agnosticismo, alogismo, ecc.), o che non abbia ancora un senso seguitare a cercare la risposta a questa 'maledetta eterna domanda'.

[10] L'Ajdukiewicz *(Zagadnienia i ieruni filozofii [Problemi e tendenze della filosofia],* Varsavia, 1949), distingue le definizioni della verità in due gruppi fondamentali, attribuendo al primo le definizioni che si richiamano ad un accordo del pensiero con la realtà, al secondo quelle che riferiscono l'accordo a criteri. Sembra che i "criteri definiti e inappellabili" di cui parla l'Autore, siano quelli che noi abbiamo chiamato principi o norme: ad essi infatti si riferisce la teoria idealistica come al criterio ultimo che permette di decidere della verità o falsità di un giudizio. Anche accettando questa interpretazione più favorevole dell'esposizione dell'Ajdukiewicz, dobbiamo però respingere la sua terminologia, che genera inutili confusioni. In un certo senso, anche la definizione classica può essere intesa come definizione dell' accordo con un criterio e, accettando la teoria materialistico-dialettica della prassi come criterio ultimo e supremo della verità, si potrà dire anche che i giudizi veri sono quelli che trovano conferma nella prassi. Resta nondimeno una *differenza di principio* tra il concetto della verità come accordo con la realtà e la concezione della verità come accordo delle proposizioni tra di loro (teoria della coerenza), che è la differenza stessa tra la teoria materialistica e quella idealistica. Nel primo caso si muove dall'esistenza obiettiva del reale per cercare la verità dei giudizi nell'accordo con esso, nel secondo, invece, poiché è negata l'esistenza della realtà obiettiva, la verità non può essere cercata nell'accordo con lei, ma nell'accordo con *la nostra idea della verità,* ossia con principi e norme fissate dall'intelletto indipendentemente dalla

struttura del mondo obiettivo. Quindi, per mettere in rilievo la differenza tra la relazione con la realtà intesa soggettivisticamente o oggettivisticamente, conviene stabilire come *fundamentum divisionis* la questione se una data teoria fondi la definizione della verità sull'accordo con la realtà o sull'accordo con principi e norme soggettive.

[11] Cfr. la discussione di Brentano nell'opera già citata *Wahrheit und Evidenz,* Leipzig, 1930, pp. 9-15.

[12] V. per esempio Wladislaw Bieganski, *Traktat o poznaniu i prawdzie [Trattato della conoscenza e della verità*:], Varsavia, 1919, pp. 160-3:

"In questa definizione [di Aristotele] vi è un punto poco chiaro, ossia il concetto di realtà. Per Aristotele il moderno problema della realtà non si presentava affatto: questo filosofo, infatti, considerava come cosa completamente fuor di dubbio che il nostro spirito, mediante gli strumenti del senso, riproduca esattamente gli oggetti ed i fenomeni del mondo esterno. Realtà equivaleva quindi a esperienze (sensazioni), il concetto di verità si poteva ricondurre all'accordo del pensiero con le sensazioni. Se si accolgono questi due postulati, dell'origine empirica della conoscenza e del realismo naturalistico, la definizione aristotelica della verità non può essere considerata che eccellente e libera da ogni ambiguità.

Ma a partire da Cartesio, entrambi i postulati sono stati sottoposti a gravi critiche; la definizione aristotelica si dimostrò prima poco chiara, poi insufficiente. Poco chiara perché nella filosofia moderna il concetto di realtà si presenta in due figure ben distinte: come realtà ontologica, indipendente dalla percezione, e come realtà fenomenologica, che è inerente alle nostre sensazioni. Definita la verità come accordo del pensiero con la realtà, rimane da stabilire di quale realtà propriamente si tratti, e se l'accordo debba avere luogo con la realtà ontologica o solo con le sensazioni…

Vediamo dunque che la definizione della verità, originariamente uniforme e chiara, si confonde e si spezza in molte sotto definizioni. All'origine di questo stato di cose sta l'introduzione, nella definizione, del concetto di realtà, che è passibile di più interpretazioni diverse; ma la definizione della verità può essere formulata evitando questo concetto, che non vi entra necessariamente, purché si elimini ogni astrazione e ci si attenga strettamente ai concreti fenomeni psichici.

Una volta posti su questa via, non si può non riconoscere che 'verità' è propriamente la denotazione del pensiero vero: essa rappresenta dunque una reazione della coscienza al pensiero vero. La fonte di questa reazione sta nel pensiero stesso, nella sua genesi, nel modo in cui si produce. Il pensiero conoscente, considerato come un tutto in quanto concreto evento psichico, soggiace a determinate condizioni di produzione, o principi. La verità del pensiero dipende dal suo rapporto con i principi. Quando il contenuto di un pensiero, formulato in parole o pensato, è pienamente conforme ai principi, la nostra coscienza lo caratterizza come vero, altrimenti, come falso. La verità di un pensiero consiste quindi nella sua fondazione sufficiente, o, per così dire, nel suo prodursi normale, e la 'verità' non è che fondazione sufficiente del pensiero.

Questa definizione non è in contraddizione con l'antica definizione data da Aristotele. Se i principi del pensiero sono i nostri sentimenti e sensazioni, ed essi costituiscono la realtà da noi percepita, accordo del pensiero con i principi e accordo del pensiero con la realtà significano la stessa cosa…"

Un classico esempio della falsificazione idealistica della storia della filosofia.

[13] Vedi Friedrich Engels, *Dialekjti der Natur,* Berlin, 1952, p. 250.

[14] Cfr. le osservazioni sulla discussione all'Università di Mosca sul problema della verità obiettiva ed assoluta in "Voprosy filosofa", 1 (3), Mosca, 1948.

[15] T. Kotarbinski (*Elementy teorii poznania, logici formalnej i metodologii nau,* cit., pp. 85 sgg.) classifica a torto la teoria del rispecchiamento come terza formulazione indipendente del realismo ingenuo ("le rappresentazioni sono copie della realtà"). Se le tesi della teoria del rispecchiamento vengono interpretate nel senso del realismo ingenuo, esse si identificano con la seconda formulazione indicata dal Kotarbinski ("gli oggetti percepiti sono sempre tali quali appaiono al percipiente"), e non si vede il motivo per cui potrebbero valere come formulazione indipendente. Se invece si tratta della teoria del rispecchiamento nella formulazione marxista, allora essa non solo non ha niente in comune con il realismo ingenuo, ma ne contesta addirittura la validità.

[16] Il Windelband, criticando la teoria del rispecchiamento del realismo ingenuo (nei *Präludien*, cit., vol. I, p. 127), giunge a questa conclusione:

… o ammettiamo, con Hume, che di nessuna di queste connessioni soggettive di rappresentazioni si può affermare che sia una conoscenza della realtà nel senso del darne una copia, oppure dobbiamo supporre, con Leibniz, un 'armonia prestabilita' che ordini il corso necessario delle rappresentazioni parallelamente al corso egualmente necessario della realtà."

[17] Il rimprovero è formulato dal Windelband *(Präludien,* cit., pp. 127-8), in questo modo:

“L'anima come specchio del mondo! Ci sono forse poche similitudini che zoppichino come questa, poche espressioni che indichino così male quel che vogliono dire…; nulla di tutto ciò [del rapporto tra oggetto e immagine speculare] si ritrova nel rapporto tra il pensiero ed i suoi oggetti. Lo specchiare porta con sé una illusione; e, certo, questo non dovrà essere l'attributo proprio della conoscenza. E innanzitutto il processo del rispecchiare suppone, oltre allo specchio A e all'oggetto B, un osservatore C, che veda l'immagine prodotta da B in A. Ma non si è mai inteso che le cose si rispecchino nell'anima in modo tale che. un terzo ve le osservi: in questo caso, anzi, lo specchio A sarebbe insieme l'osservatore C.”

[18] Il problema è posto molto chiaramente dall'Ajdukiewicz *(Zagadnienia i ieruni filozofii,* cit., pp. 64-5:

“Nel concludere le nostre osservazioni sul contrasto di apriorismo e empirismo a proposito degli asserti matematici, accenniamo ancora ad un problema importante sollevato dalla teoria aprioristica che gli asserti della matematica applicata abbiano il carattere di giudizi sintetici a priori. I giudizi della matematica applicata esprimono qualche cosa che può essere confermato o confutato immediatamente dall'esperienza. L'ipotesi aprioristica che la verità di questi giudizi sia garantita a priori ci metterebbe di fronte al fatto sorprendente che noi, senza riferimento all'esperienza, ossia a priori in ogni senso, siamo in grado di prevedere i risultati di esperienze future. Per esempio, senza attendere il risultato della misurazione degli angoli di un triangolo, sono in grado di prevedere a priori che essa darà un certo valore; diverso è il caso della previsione dei risultati di esperienze future che si ottiene fondandosi sulle leggi della fisica o di un altra scienza naturale, i quali ci permettono di prevedere il corso di nuove esperienze in base a esperienze già ottenute. Ma, per l'apriorismo, le leggi sulla geometria sono giudizi che non si fondano in nessun modo su alcuna esperienza: tutte le previsioni di fatti sperimentali fondate su leggi geometriche sono dunque indipendenti da ogni esperienza passata e si fondano unicamente sulla riflessione.

“L'empirismo di qualunque tendenza non si trova di fronte a questo problema, perché tutti gli asserti della geometria applicata gli appaiono come leggi empiriche, altrettanto delle leggi delle scienze naturali.”

[19] Cfr. T. Kotarbinski, *Elementi teorii poznania, logici formalnej i metodologii nau,* cit., p. 261.

[20] Cfr. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i ieruni filosofi,* cit., p. 38

[21] Cfr. T. Kotarbinski, *Elementy teorii poznania, logici formalnej i metodologii nau,* cit., pp. 260-1.

[22] Cfr. l'opinione di M. Enriques, citata da P. Laberenne, in *Les mathématiques et la technique, A la lumière du Marxisme,* Paris, 1937, p. 21 л

[23] Al problema del carattere empirico delle leggi logiche e degli assiomi matematici dedica un ampia analisi J. Stuart Mill nel suo sistema di logica: tutta la sua concezione della logica induttiva si basa su questa tesi empiristica. Si potrebbero citare dei passi la cui somiglianza formale con le due citazioni di Lenin è tale da indurre in errore. Ma si tratta di una somiglianza estrinseca, e le due concezioni sono in realtà del tutto diverse. J. Stuart Mill, che sostiene la tesi dell'empirismo genetico e metodologico radicale, concepisce però l' “esperienza” in senso idealistico; e ciò lo porta a rifiutare di fatto la teoria della verità obiettiva. La critica di Mill alla tesi dell'esistenza di una realtà obiettiva come tesi “metafisica” si fonda sul rifiuto dell'idea del rispecchiamento e la definizione dell' “esperienza” come somma di sensazioni, ossia su un concetto immanente, soggettivistico, dell'esperienza. Qui la sua teoria si oppone direttamente a quella leniniana: Lenin intende l'esperienza in senso materialistico come attività pratica e la conoscenza come rispecchiamento della realtà obiettiva. La concezione della genesi empirica delle leggi logiche, in Mill, equivale in pratica alla loro riduzione a creazioni dello spirito: Lenin le considera invece materialisticamente come rispecchiamenti soggettivi della realtà obiettiva. Nonostante le apparenze in contrario, la linea che divide il materialismo dall'idealismo passa chiaramente anche attraverso la teoria empiristica.

[24] Leggiamo per es. nell'articolo di O. Valen-Sendstad, *Der Wahrheitsbegrifi in der zweiwertigen Logik. [Il concetto di verità nella logica bivalente],* (“Theoria”, Vol. XV, Kobenhavn 1949, p. 369):

“I segni 'v' e 'f' indicano 'vero' e 'falso'. È importante stabilire che in questa matrice i segni di predicato 'v' e 'f' siano usati in modo univoco. Nelle colonne 1 e 2 [l'Autore dà una tabella analoga alla nostra] 'v' e 'f' sono usati come predicati della *proposizione,* ciò che evidentemente ha un senso solo se si intende con essi la verità *materiale.* Nelle colonne da 3 a 8, invece, 'v' e 'f' vengono usati come predicati di relazioni logiche, ciò che evidentemente ha un senso solo se si intende con essi la verità *formale.* Dal punto di vista semantico, dunque, i segni 'v' e 'f' hanno qui un uso ambiguo.

Questo inconveniente semantico può essere evitato facilmente… La soluzione di una questione terminologica in questo genere può essere orientata dalla considerazione che i concetti logici, nel calcolo proposizionale, corrispondono a determinate operazioni (o regole operative) logiche. È chiaro che non vi è nulla da obiettare alla

designazione di queste operazioni come 'vere' o 'false': tuttavia, nell'uso comune queste locuzioni vengono tradotte in quelle di 'valido' e 'non valido', con cui si designa un procedimento di calcolo o di pensiero. Nel caso specifico delle operazioni logiche l'espressione 'validità' e 'non-validità' logica si presenta spontaneamente. Per il metodo delle matrici in se stesso la terminologia non ha importanza. Si tratta solo di una questione di *univocità* terminologica, cui non si può negare, tuttavia, una qualche importanza per la giusta comprensione del concetto di verità. Per eliminare l'ambiguità… proponiamo di conservare i segni 'v' e 'f' per le designazioni del valore logico nel caso della verità materiale, introducendo i *segni* 'valido' e 'non valido' (al posto di 'vero' e 'falso') per designare il valore logico in tutti i casi in cui si tratta di verità formale."

[25] Il fatto che il termine "verità" viene usato in un senso diverso e improprio nell'espressione 'verità formale' è stato rilevato anche da filosofi generalmente idealistici. Così Brentano, che difendeva la teoria idealistica dell'evidenza, si pronunciava però contro la concezione di una "verità formale":

"Noi non distingueremo la verità dei giudizi, come alcuni fanno, in materiale e formale; conviene anzi mettere in chiaro come quel che spesso si dice verità formale (la non-contraddittorietà interna) non è affatto verità in senso proprio, ma viene chiamata così in modo traslato, come si dicono vere anche molte cose che non sono neppure giudizi". *(Wahrheit und Evidenz,* Leipzig 1930, p. 28).

[26] Vedi: M. Strogovic, *TJtenie o material'noj istine v ugolovnom processe [La dottrina della verità materiale nel processo penale*], Mosca, 1947, p. 39:

"Per la verità materiale si intende che le conclusioni e le affermazioni contenute nell'indagine e nel giudizio sulla fattispecie di un pronunciato giurisprudenziale corrispondono pienamente alla realtà."

[27] Vedi: M. Strogovic, *op. cit.,* pp. 39 sgg. L'autore cita felicemente (p. 43) un passo di Saltykov-èdrin, che descrive la mentalità di un giudice nello svolgimento dell'istruttoria con più eloquenza di interi volumi di dottrina. Così intendeva questo giudice, prima della riforma della procedura in Russia, i suoi doveri nella formulazione delle sentenze:

"Io non mi rivolgo alla mia coscienza, non mi lascio guidare dalle mie personali considerazioni: ma considero soltanto se tutte le formalità sono state soddisfatte, e in questo sono preciso fino alla pedanteria. Quando ho due testimonianze rese nei modi richiesti, sono contento, e scrivo: *ci sono le testimonianze;* quando non le ho, sono altrettanto contento, e scrivo: *non ci sono le testimonianze.* Non è affar mio, se il reato è stato commesso in realtà o no. Quel che io voglio sapere è se esso è *provato* o *non provato* — e niente altro."

[28] Vedi: M. Strogovic, *op. cit*., pp. 47 sgg. Lo Strogovic cita l'opinione del grande processualista Hélie (Hélie, *Traité de l'instruction criminelle,* Vol. II, Bruxelles 1865, pp. 310-11), che vede lo scopo del processo penale nella "piena scoperta della verità processuale":

"Lo scopo del procedimento — scrive l'Hélie — è il riconoscimento della verità, che in generale non è se non *l'accordo dei pensieri che esprimono certi fatti con i fatti stessi:* nel processo penale, essa si esprime nella certezza (*certitude*) che una determinata fattispecie esiste o non esiste, che un determinato individuo è colpevole o innocente". E più avanti: "Se la certezza è il fondamento della verità, non è però la verità stessa. In realtà, la certezza si dà soltanto nella coscienza degli uomini, e per questo dipende anche dalla verità di un fatto o di un giudizio."

[29] M. Strogovic scrive *(op. cit.,* p. 55):

"Nel processo penale, la verità materiale è verità nel senso più stretto della parola, e con essa si designa quello che è il significato del concetto di verità in generale — la piena conformità delle nostre rappresentazioni e giudizi con il fatto obiettivo dato in realtà. Proprio per questo la concezione della verità giuridica o processuale va respinta dal processo penale sovietico, anche nelle sue forme più caute e indipendentemente dalle interpretazioni che si sono addotte a difenderla."

[30] Leggiamo in *Alice nel mondo dello specchio*:

"'Chi hai incontrato per via?' chiese il re. 'Nessuno', rispose il messaggero.

'Tu dici il vero', replicò il re, 'anche questa giovane signora l'ha visto. E così nessuno va più lento di te'. (Il messaggero interpreta le parole del re come un rimprovero, perché nessuno è più lento di lui, e il re si serve della parola 'nessuno' come se fosse il nome di una persona). 'Io faccio quello che posso', disse allora il messaggero con amarezza, 'e sono persuaso che nessuno può andare molto più in fretta di me'. 'È impossibile', disse il re, 'altrimenti sarebbe arrivato qui per primo.'" Tutti ricordano il racconto di Odisseo e Polifemo, basato sullo stesso gioco di parole.

[31] Harold H. Joachim, *The Nature of Truth,* cit., pp. 129 sgg.

[32] Per dovere di giustizia storica va ricordato che Brentano prese in considerazione una simile soluzione del problema anche se poi la scartò. Nel frammento del 1915 *Ueber den Sinn des Satzes', veritas est adaequatio rei et intellectus,* edito in *Wahrheit und Evidenz,* Leipzig, 1930, p. 134, troviamo questo passo:

"Si potrebbe tentare un altra interpretazione della c.d. adaequatio rei et intellectus come relazione del giudizio con cose esistenti, dando alla res il significato della totalità delle cose che esistono. Ammettendo questa interpretazione, si avrebbe un punto di riferimento per la valutazione della verità di tutti i giudizi, non solo di quelli affermativi, ma anche dei negativi, che appunto sarebbero veri quando l'oggetto di cui negano la presenza non si trova nella totalità delle cose, e falsi nel caso opposto."

[33] La questione dei giudizi negativi viene toccata da Bertrand Russell in *Human Knowledge, its Scope and Limits,* London, 1948, pp. 138 sgg. [Traduzione italiana di C. Pellizzi, *La conoscenza umana,* Milano, 1951, pp. 181 sgg.]. Il suo esempio mostra con particolare chiarezza come la teoria della verità obiettiva possa sostenersi conseguentemente solo nel quadro del materialismo. Russell si qualifica come un seguace della c.d. definizione classica e cerca di confutare le obiezioni rivoltele in rapporto ai giudizi negativi, volgendosi in particolare contro la concezione della "realtà negativa". Egli propone di eliminare la parola "non" per eliminare, in un primo tempo, gli stessi giudizi negativi. Il risultato della sua discussione è una ristretta concezione psicologico-idealistica, e un ridicolo gioco di parole con cui pretende di eliminare la negazione, senza riuscirvi. "Data una singola forma indicativa come 'questo è rosso', di fronte ad essa possiamo avere due atteggiamenti, ossia, credenza (belief) o incredulità (disbelief). Entrambi sono 'positivi' nel senso che sono stati effettivi dell'organismo, i quali possono venire descritti senza la parola 'non'. " Sulla base di questa osservazione Russell passa a una interpretazione del principio di contraddizione che dovrebbe eliminare la parola "non". "Non dobbiamo dire 'questo è rosso' e 'questo non è rosso' non possono essere entrambe vere, 'perché il nostro problema è di eliminare il 'non'. Dobbiamo dire 'l'incredulità nella frase' la credenza che questo sia rosso e l'incredulità che questo sia rosso sono entrambe vere 'è sempre vera'. Sembra che in questo modo possiamo sostituire a 'non' e a 'falsità' le formule 'incredulità' e 'la verità di una incredulità'. E allora reintroduciamo 'non' e 'falsità' mediante delle definizioni: le parole 'questo non è blu' sono definite come esprimenti incredulità in ciò che è espresso dalle parole 'questo è blu'. In questo modo la necessità (need) di 'non' come un costituente indefinibile dei fatti viene evitata."

Qui colpiscono due cose: da un lato l'estremo soggettivismo di tutta l'interpretazione, che si ricollega alla concezione russelliana delle "proposizioni basilari" (basic sentences), concezione che è essenzialmente ancora quella dei c.d. "protocolli" del Circolo di Vienna; dall'altro, l'ingenuità senza limiti e l'erroneità di un tentativo di eliminare la parola "non" mediante espressioni che contengono la stessa negazione (disbelief: incredulità). Dietro tutto questo gioco di prestigio sta un idea la cui semplicità è addirittura volgare: invece di dire "questo non è blu" diciamo "io non credo che questo sia blu" ("l'incredulità che sia così è vera"), e tutti i problemi sono risolti. Questa sarebbe dunque la nuova "esattezza" filosofica.

[34] Un tipico esempio è dato dall'intervento di C. J. Ducasse nella discussione sul problema della verità (C. J. Ducasse, *Propositions, Truth and the ultimate Criterion oj Truth [Proposizioni logiche, verità e criterio ultimo della verità],* in "Philosophy and Phenomenological Research", Buffalo, 1943-44, Vol. IV). A pp. 332-33 l'Autore affronta il problema del giudizio sul futuro. La sua posizione è quella idealistica estrema secondo cui i giudizi logici (propositions) sono essenze ideali indipendenti; egli distingue poi giudizi logici, enunciati e opinioni, nel senso che i giudizi logici, che entrano nella formulazione di ogni previsione, sono immutabili e indipendenti dal tempo, le opinioni", invece, dipendono dal tempo. Esse corrispondono a ciò che noi chiamiamo qui "giudizio sul futuro": ma poiché, per l'Autor e, non sono giudizi veri e propri, non si potrà dirle vere o false, ma solo giustificate o ingiustificate, e l'intera questione si rivela come uno pseudo-problema. Ducasse scrive:

Come si vede la previsione di per sé non è un giudizio logico (proposition), ma solo l'affermazione o negazione di un giudizio, e dunque un opinione. 'Vero' e 'falso', riferiti a opinioni, non significano altro che 'giustificato' (sound) e 'ingiustificato' (erroneous). Che l'opinione sia giustificata o ingiustificata dipende dal fatto che l'affermazione o la negazione che essa comprende — la credenza o l'incredulità — si accordino o no col valore logico del giudizio che è il contenuto dell'opinione. Un opinione è giustificata quando rappresenta la credenza in un giudizio che è vero, o l'incredulità in un giudizio che è falso. Negli altri casi, l'opinione è ingiustificata. Questo accordo o la sua assenza fanno si che l'opinione sia 'vera', cioè giustificata, o falsa, 'cioè ingiustificata'. Far 'si' non significa qui 'avere per conseguenza' la fondatezza o meno dell'opinione, ma 'essere' questa fondatezza."

Questo passo non vale solo come esempio di un modo idealistico di affrontare il problema; esso illustra anche abbastanza l'impossibilità di una soluzione conseguente sul piano idealistico. L'Autore non risolve il problema — lo mette da parte, dopo averlo confuso.

[35] Anche questo problema fu affrontato da Brentano insieme a quello delle proposizioni negative. Nel frammento citato alla nota [32], egli indicava la via della soluzione di entrambe le questioni nell'ammissione di un

“eguagliamento” (Gleichkommen) dei giudizi nella totalità delle cose o nella realtà. Per suo conto, tuttavia, egli rifiutava questa soluzione, come si è già accennato. Dopo il passo che abbiamo citato alla nota [32] si legge:

“Ma anche per la verità dei giudizi di altri modi temporali si può pensare di trovare un riferimento nella conoscenza del complesso delle cose esistenti, nella relazione causale tra anteriore e posteriore.”

[36] La conclusione del passo di Brentano citato alla nota [35] è questa:

“Avremmo allora a che fare con una proposizione la cui giustificazione esige tutta una lunga serie di considerazioni, per esempio, la confutazione dell'indeterminismo o la prova che una situazione identica non può essere prodotta per più vie diverse. D'altra parte, essa non avrebbe alcun valore pratico, poiché nessuno possiede tutto il complesso di conoscenze presupposte dall'applicazione di una tal tesi.”

[37] Le espressioni che entrano nei linguaggi delle scienze formalizzate possono essere suddivise in determinate classi logiche o categorie semantiche. I nomi degli “oggetti” più semplici (“individui”) di cui una data scienza si occupa, appartengono ad una classe logica, i nomi dei loro insiemi a un altra classe, i nomi delle loro relazioni a una terza. I nomi degli insiemi di insiemi di relazioni, quelli delle relazioni di relazioni e quelli delle relazioni di insiemi costituiscono a loro volta diverse classi logiche (categorie semantiche). La variabile appartiene alla stessa categoria semantica della costante che la sostituisce. Le funzioni proposizionali costituiscono una categoria semantica diversa da quelle dei diversi nomi. Le categorie semantiche dei nomi si ordinano in una gerarchia determinata: così per esempio la categoria semantica dei nomi di *individui* appartiene all'ordine zero; le categorie semantiche dei nomi di *insiemi* o di *relazioni tra individui,* al primo ordine, il terzo ordine è quello dei nomi di insiemi di insiemi o di relazioni di insiemi o di insiemi di relazioni; ecc. In alcuni linguaggi formalizzati possono essere formulate espressioni appartenenti a categorie semantiche di ordine comunque elevato; in altri invece, la serie delle categorie semantiche è limitata. Per esempio, si può avere un linguaggio nel quale si può parlare soltanto di “oggetti”, dei loro insiemi e delle relazioni tra di loro, ma non di insiemi di insiemi, relazioni di relazioni, ecc. Poiché gli “oggetti” di cui si occupano le scienze formalizzate sono costituiti da determinati concetti, spesso i logici attribuiscono la categoria semantica non al nome dell' “oggetto” del concetto, ma al concetto stesso: la categoria semantica dell'individuo (per esempio, del punto in una geometria formalizzata) appartiene all'ordine zero, la categoria semantica dell'insieme di individui al primo ordine, ecc.

[38] Riportando le tesi di Tarski conviene toccare almeno in nota la questione dell'interpretazione verbale e materiale delle parole “vero” e “falso”. Questa distinzione fu affermata per la prima volta in questo contesto dal prof. Kotarbinski, nell'introduzione alla sua recensione al lavoro di Tarski (“Przeglad filozoficzny” [“Rassegna filosofica”], 1934, pp. 85 sgg.). Il problema viene trattato anche negli *Elementi.*

Secondo il Kotarbinski, l'uso verbale della parola “vero” si ha quando una proposizione, per esempio “è vero che A è uguale a B”, può venir ridotta senza mutamento di senso a "A è uguale a B”, e le locuzioni come “è vero che…” “il pensiero che…” ecc. non aggiungono nulla al senso della proposizione. L'uso materiale delle parole “vero” e “falso”, si ha quando quelle locuzioni non hanno solo la funzione di un rivestimento sonoro o grafico che si potrebbe tralasciare senza danno, ma contribuiscono a determinare il senso della proposizione: esempio, la proposizione “il pensiero espresso dall'Autore X nella prima frase dell'opera Y è vero” *(Elementy teorii poznania, logici formalnej i metodologii nau,* cit., pp. 128-30). 11 Kotarbinski attribuisce a questa distinzione dell'uso verbale e materiale delle parole “vero” e “falso” un significato di principio; secondo la nostra opinione essa ha una importanza secondaria, e nella forma di una distinzione di principio, in cui è data, genera confusione e quindi è falsa.

Dietro questa distinzione sta il semplice fatto che le locuzioni citate precedono o seguono, nel primo caso, delle *proposizioni,* nel secondo, *i nomi* di queste proposizioni. Esempio: (i) “La proposizione, che il plusvalore è il prodotto del lavoro non pagato all'operaio, è vera”, e, (ii) “la proposizione scritta alla pagina x, riga y, del volume I del *Capitale,* è vera”. È evidente che l'eliminazione delle locuzioni in questione lascia nel primo caso un tutto fornito di senso, ossia una determinata proposizione affermativa, con la valutazione di verità che le va aggiunta mentalmente; ma nel secondo caso, questa valutazione non è possibile, perché non resta una proposizione, ma solo il suo nome, che non può essere l'espressione di un giudizio.

Grammaticalmente, sintatticamente, la distinzione ha dunque un senso: ma appunto, solo da un punto di vista del tutto subordinato, come è quello grammaticale-descrittivo. L'esplicita formulazione del giudizio di verità con la corrispondente locuzione, nel primo caso, ha una certa importanza, non solo dal punto di vista di una certa sfumatura psicologica della persona che pronuncia la proposizione (come ammette Carnap, *Introductions to Semantics,* Harvard, U. P., 1946, p. 26, in sede di prammatica, ossia di dottrina dei rapporti tra le espressioni linguistiche e i loro producenti), ma anche dal punto di vista fondamentale, che essa vale a sottolineare la base della convinzione soggettiva, in chi pronuncia la proposizione, nella obiettiva relazione di rispecchiamento della realtà obiettiva, in cui si trova la proposizione stessa.

La particolare accentuazione del Kotarbinski, che finisce col connettere la funzione della valutazione con la locuzione corrispondente *solo* nel secondo caso, contraddice al fatto che questa funzione valutativa appare in ogni forma di espressione delle proposizioni, e che l'uso della "verità", se ha un senso in generale, è sempre materiale. Questo fatto ha grande importanza per la teoria della verità obiettiva. Poiché quello che è giusto nelle osservazioni del Kotarbinski ha una portata secondaria, linguistico- grammaticale, ci sembra che non si debba accettare una simile distinzione per il semplice amore del distinguere: tanto più quando la sua utilità non è grande, e può derivarne in definitiva, anche se solo indirettamente, un danno teoretico non trascurabile.

[39] Si è visto che i rapporti di Tarski con la teoria della verità obiettiva sono tanto "tesi", che egli mette in dubbio la possibilità di un uso "coerente e pertinente" del concetto di verità nel linguaggio comune. Sarà forse lecito chiedersi, dunque, perché Tarski faccia oggetto della sua indagine proprio la definizione classica della verità, e cerchi di ottenere una definizione di questo tipo per i linguaggi formalizzati, o comunque di fissare mediante assiomi il senso del termine originario di "verità" in modo tale che, entro questi linguaggi, sia fatta valere l'intenzione espressa nella definizione classica, o, in altre parole, la concezione obiettiva della verità. Ora, per Tarski, la c.d. definizione classica e semplicemente un punto di partenza conveniente per considerazioni puramente formali. L'Autore sembra ignorare che nella definizione classica è implicito un punto di vista materialistico — l'accettazione, della tesi dell'esistenza obiettiva della realtà; in ogni caso, egli manifesta una totale assenza d'interesse per questo punto. Il solo svantaggio delle c.d. definizioni non-classiche (ossia delle teorie idealistiche della verità) e, per lui, la mancanza di precisione, che ne rende impossibile la formalizzazione. Superata questa manchevolezza, esse potrebbero essere oggetto di considerazione semantica, dal suo punto di vista, sullo stesso piano della definizione classica.

(Cfr. *The Semantic Conception of Truth [Il concetto semantico di verità]*, in "Philosophy and Phenomenological Research", Buffalo-New York, 1944, pp. 355-6). Anche qui Tarski tratta la definizione classica in modo puramente formale (anche l'adeguatezza materiale, ossia la corrispondenza all'intuizione ''classica, consisterebbe soltanto nel fatto che dalla definizione discendono tutte le eguaglianze di valore logico di forma determinata), e, conseguentemente, si pronuncia senz'altro per il suo sganciamento da qualsiasi punto di vista filosofico:

"In questo modo — scrive Tarski (*op. cit.,* p. 362) — possiamo accettare il concetto semantico della verità senza dover rinunciare al nostro particolare punto di vista epistemologico: possiamo restare realisti ingenui, realisti critici, idealisti, empiristi, metafisici, o quella qualunque cosa che eravamo prima. La concezione semantica è completamente neutrale riguardo a tutti questi problemi."

Le caratteristiche di un esteriore "indifferentismo filosofico", che già appaiono in Tarski, si manifestano in modo molto più netto presso altri rappresentanti della c.d. analisi semantica. In loro si precisa anche la vera funzione dell' "indifferentismo" come copertura dell'idealismo. V. il capitolo VIII.

[40] Questa formulazione dell'antinomia del mentitore, dovuta a Lukasiewicz, non è, ovviamente, la sola. Nella versione antica, che si attribuisce a Eubulide, si trattava della verità dell'asserto di Epimenide cretese, che tutti i cretesi mentono sempre. Questa formulazione, diventata tradizionale, è manchevole: l'ipotesi che la proposizione di Epimenide sia vera conduce bensì alla conclusione che essa è falsa (perché è l'affermazione di un cretese), ma l'ipotesi contraria, che l'asserto di Epimenide sia falso, non conduce a nessuna contraddizione, e deve quindi essere accettata come vera.

"Anche se non nasce nessuna antinomia, la conclusione cui porta questo ragionamento è ben singolare: se ne ricava infatti che, da premesse puramente logiche, risulta l'esistenza di un cretese che ha detto la verità almeno una volta". (A. Mostowski, *Logica matematyczna,* Varsavia, 1948, p. 319).

Una formulazione corretta dell'antinomia è quella data dal Mostowski nella stessa pagina del suo manuale, e che risulta dalla considerazione della verità della proposizione "la proposizione che scrivo in quest'istante è falsa". Russell dà la seguente formulazione *(Inquiry into Meaning and Truth [Ricerche sul significato e la verità*] London, 1940, p. 62, nota):

"Qualcuno dice 'io mento', cioè, 'c'è una proposizione *p,* che afferma, io dico *p, e p è* falso. 'Volendo, si può render la cosa ancora più precisa, supponendo che qualcuno dica, alle 5,30: 'Tra le 5,29 e le 5,31 dico una proposizione falsa', e, nell'intervallo indicato, non dica altro. Chiamiamo '*q*' questa sua asserzione. Se *q* è vera, allora, tra i due istanti indicati, egli dice una proposizione falsa: ma *q* è la sola affermazione che egli compie in questo intervallo; quindi *q* dev'esser falsa. Se però *q* è falsa, allora ogni affermazione fatta nell'intervallo indicato dev'esser vera; quindi *q* dev'esser vera, perché è una proposizione pronunciata fra i due istanti indicati. Dunque, se *q* è vera, è falsa, e se è falsa, è vera."

[41] V. T. Tarski, *Po jede prawdy w jezyach nau deducyjnych Vi concetto della verità nei linguaggi delle scienze deduttive*], Varsavia, 1933, p. 14, e A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth,* cit., pp. 346-7.

[42] V. A. Tarski, *Pojecie prawdy w jezyach nau deducyjnych,* cit., p. 18, e A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth,* cit., pp. 349-50.

[43] Per una discussione più particolareggiata rimandiamo il lettore a A. Tarski, *Pojecie prawdy w jezyach nau deducyjnych.* cit., pp. 40 sgg. Chiarimenti su alcuni punti del lavoro di Tarski nella recensione di Kotarbinski in "Przeglad Filozoficzny" ["Rassegna filosofica"], 1934, pp. 85-9.

[44] V. Brentano, *Wahrheit und Evidenz* [*Verità ed evidenza*], Leipzig, 1930, pp. 61-9 e 140-150.

[45] Va sottolineato che anche il Kotarbinski non riuscì a evitare alcune incertezze su questo punto. In genere egli fa propria, in linea di principio, la posizione della c.d. definizione classica. Ma nel corso di logica per giuristi pubblicato nel dopoguerra (T. Kotarbinski, *Kurs logici dia prawniów,* Lodz, 1940), dove vengono trattati i diversi criteri di verità delle proposizioni, si legge tra l'altro:

"Ma il criterio principale di una proposizione è, o l'evidenza dello stato di cose che essa constata, o la derivazione della proposizione da altre garantite dall'evidenza o dal c.d. criterio intuitivo."

[46] V. T. Kotarbinski, *Elementy teorii poznania, logici formalnej i metodologii nau,* cit., p. 136.

[47] I Kotarbinski scrive *(loc. cit.):*

"Non sarebbe certo impossibile individuare il criterio di verità, se questa funzione potesse essere svolta da una qualsiasi caratteristica propria delle proposizioni (analogamente: pensieri) vere, a differenza delle false. Caratteristiche siffatte ve ne sono parecchie: si può citare, per esempio, la *derivazione* (*implicativa) da qualunque altra proposizione;* un altra caratteristica potrebbe essere quella indicata più avanti, che *una proposizione vera è l'enunciazione del pensiero che qualcosa sta in un certo modo, e sta proprio così.* Ma un criterio è tale quando da esso si può riconoscere se una data proposizione è vera: e per 'riconoscere' *si intende che il criterio è in ciascun caso qualcosa di cui possiamo dire che è proprio di una data proposizione prima di sapere da altra fonte se la proposizione è vera o no,* in particolare, prima di aver trovato una risposta giustificata alla domanda, di cui la proposizione rappresenta la risposta. Ma se è così, *nessuna delle due proprietà indicate sopra può fungere da criterio…* Considerate queste limitazioni… *la ricerca di un criterio della verità appare un impresa chimerica, quanto meno se si deve trattare di un criterio generale,* cioè di un criterio *dal quale si possa riconoscere la verità di ogni proposizione.*"

[48] Il Twardowski scrive (*Rozprawy i artyuly filozoficzne [Recensioni e saggi filosofici],* Lwów, 1827, p. 64):

"L'espressione 'verità' denota un giudizio vero. Pertanto tutti i giudizi che hanno la caratteristica della verità, che sono veri, si dicono 'verità'. In luogo dell'espressione 'verità', insomma, si può usare quella di 'giudizio vero'. Ne segue che le espressioni 'verità relativa' e 'verità assoluta' equivalgono a 'giudizio relativamente vero' e 'giudizio assolutamente vero'. Verità assolute si dicono i giudizi veri incondizionatamente, senza nessuna restrizione, senza riguardo a situazioni o circostanze di sorta, dunque sempre e dappertutto. Verità relative si dicono i giudizi veri solo sotto certe condizioni, fatte certe riserve, entro una certa situazione, dunque non sempre e non dovunque veri."

[49] Ecco la caratterizzazione del punto di vista assolutistico nella teoria della verità data da Harold H. Joachim (*The Nature of Truth,* cit., p. 87):

Si afferma in forma generale che ogni giudizio è vero o falso, e che il vero è vero sempre e totalmente. Ciò che è vero è *eo ipso* 'assolutamente' vero. 'Verità relativa' è una *contradictio in adjecto,* e 'assoluta' diventa un aggiunta superflua al termine 'verità'. Può esservi una verità su ciò che è relativo: ma una verità del relativo è come tale assoluta, cioè, semplicemente, né più né meno che vera. La c.d. verità parziale è un giudizio che contiene una verità completa e assoluta, ma che copre solo una parte dell'oggetto di un altro giudizio e della sua verità. La stessa 'verità parziale' è 'errore' considerata dal punto di vista di questa verità più comprensiva e tenuta erroneamente per equivalente ad essa. Ma una 'verità parziale', dunque, non è che un giudizio vero ma determinato rispetto alla parte. Un giudizio determinato è l'intera verità sull'oggetto, rispetto al quale un giudizio indeterminato enuncia solo una parte della verità. Questa parte, però, è assolutamente vera, e tale resta: essa è, di nuovo, l'intera verità su una parte dell'oggetto… In realtà, la verità è sovratemporale e immodificabile."

[50] V. il cap. Ili, "Sui gradi della verità", nel lavoro di H. H. Joachim citato alla nota [49].

[51] V. T. Kotarbiski, *Elementy teorii poznania, logici formalnej i metodologii nau,* cit., pp. 143-8.

[52] Johannes Volkelt, per esempio, pur assumendo anch'egli un punto di vista idealistico, diede una critica assolutamente corretta del principio d'economia (*Gewissheit und Wahrheit [Certezza e verità*], München, 1918, p. 356):

“La decisione tra due o più teorie è posta immediatamente di fronte alla difficoltà che il criterio del minimo sforzo è ambiguo e incerto. Una determinata connessione concettuale appare comoda all'uno, macchinosa all'altro… È chiaro che un criterio tanto variabile individualmente produrrebbe una vera e propria indisciplina scientifica. Del resto, esso non saprebbe nemmeno escludere la possibilità che uno stesso individuo non possa dire con sicurezza quale di due teorie sia di minor fatica al rappresentare e dia luogo a un più forte sentimento di soddisfazione: e il risultato del principio economico sarebbe una paralizzante irrisolutezza. Bisogna poi considerare che il criterio del massimo risparmio di forza può dare indicazioni tali da contrastare con ciò che i suoi stessi sostenitori tengono certamente per verità: per esempio, è più comodo considerare, come la maggioranza dei naturalisti greci, le qualità del caldo e del freddo, dell'umido e del secco come qualcosa di primario, che impegnarsi nell'elaborazione estremamente faticosa e complicata mediante la quale queste qualità vengono ricondotte a differenze di movimento.”

[53] Per un esposizione del c.d. contingentismo e del convenzionalismo v. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii,* vol. Ili, Varsavia, 1950, pp. 178 sgg. L'interpretazione data dal Tatarkiewicz a queste correnti non è priva di manchevolezze, ma l'esposizione delle varie teorie ha un certo valore.

[54] “Chi faccia del principio dell'arbitrio il fondamento del pensiero scientifico e se ne chiarisca esattamente la portata, senza lasciarsi sviare da quel molto o poco di non sviluppato e non esplicito che esso conserva presso i suoi sostenitori, non avrà dubbi che esso vale a cancellare ogni validità della scienza. Dare il massimo peso all'arbitrarietà è il contrario di far valere la connessione essenziale immanente alla cosa. Quando una definizione arbitraria viene stabilita come fondamento, resta per lo meno indeterminato se essa stia in un rapporto qualsiasi con l'oggetto dell'indagine, se sia adatta alla sua natura essenziale, e renda giustizia alla sua particolarità, o se non valga invece a deformarlo, a falsarlo, a imporgli una forma del tutto estranea”. (Johannes Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit,* cit., p. 380).

[55] Questo rapporto è stato constatato anche da filosofi idealisti, come Wladyslaw Bie- ganski nel *Traktat o poznaniu i prawdzie,* cit., p. 213.

[56] Czeslaw Znamierowski, che certamente è ben lontano dal marxismo, scrive a questo proposito nel suo *Der Wahrheitsbegriff in Pragmatismus [il concetto della verità nel pragmatismi*, Varsavia, 1912, p. 51:

“Vero è ciò che armonizza il pensiero, consente di dedurre affermazioni specifiche da premesse più generali, o, guardando la cosa dal basso verso l'alto, racchiude in sé innumerevoli fatti particolari. Ma poiché, per uno stesso complesso di fatti, questa funzione semplificatrice non è propria di un unica proposizione, la scelta entro un certo numero di proposizioni possibili viene fatta in base alla maggiore utilità che una di esse può dare.

Concezioni imparentate fra loro si sono spesso presentate alla ribalta della filosofia contemporanea: così l'empiriocriticismo vede la verità nell'economia del pensiero, il convenzionalismo ne fa un fattore che decide della scelta tra diverse ipotesi e concetti formulati in base a una libera convenzione. In questa forma il pragmatismo è dunque veramente, se teniamo conto solo della formulazione più generale della dottrina, 'a new name for an old thing' (un nuovo nome per una cosa vecchia); ma evidentemente ciò non significa che esso debba essere 'a new name for a true thing' (un nuovo nome per una cosa vera).”

[57] L'analisi del pragmatismo di Maurice Cornforth (in *Science versus Idealism [La scienza contro l'idealismo*], London, 1946) è viziata dal fatto che l'Autore trascura il lato ontologico di questa filosofia, e ne accetta senza sospetto la fraseologia sulla “prassi” (v. tra l'altro le pp. 309, 311 dell'edizione polacca [I passi cui lo Schaff si riferisce non sono contenuti nell'originale inglese, *N.d.T.']).* Il risultato è un tentativo di trovare a ogni costo il “nocciolo razionale” del pragmatismo, e la sua caratterizzazione come filosofia della borghesia americana in ascesa. Ciò è del tutto errato, perché il pragmatismo è stato anche all'inizio una filosofia reazionaria della fase imperialista, e la funzione sociale attuale dello strumentalismo di Dewey non lascia dubbi in proposito.

Il Cornforth modificò il suo giudizio, in seguito alla critica di alcuni marxisti americani, nel volume *In Defence of Philosophy [Difesa della filosofia*], London, 1950: ma la vecchia errata valutazione del pragmatismo si fa sentire anche in quest'opera, e la critica ne resta ancora indebolita.

[58] “Per un critico del pragmatismo questo stato di cose [l'ambiguità di diversi concetti fondamentali] è tutt'altro che favorevole, perché a ogni passo s'incontra il pericolo di una falsa interpretazione. Per i pragmatisti, invece, questa ambivalenza è uno dei mezzi più efficaci — anche se forse non volutamente preparati — per controbattere gravi obiezioni dimostrando che esse si fondano su un interpretazione impropria della loro dottrina; di fatto, vediamo spesso addurre quest'argomentazione nella polemica pragmatista: che le obiezioni sono ingiuste e si fondano su un malinteso. Ma bisogna dire che l'origine di questi malintesi non sta in una prevenzione da parte degli intellettualisti, quanto piuttosto nello stile brillante degli Autori pragmatisti, che per romperla con tutti gli scolasticismi della tradizione, non si fanno scrupolo, spesso, di usare espressioni inintelligibili”.

(Czeslaw Znamirowski, *Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus* [*Il concetto della verità nel pragmatismo*], Varsavia, 1912, pp. 29-30).

[59] V. W. Tatarkiewicz, *Ristoria filozofii,* vol. Ili, Varsavia, 1950, p. 286.

[60] Un esempio della fondamentale incomprensione della natura filosofica del pragmatismo nella letteratura non-marxista è l'interpretazione dei fondamenti filosofici del Dewey data da J. Chalasinski nel libro *Spoleczenstwo i wychowanie [Società e educazioni* Varsavia, 1948, pp. 370 sgg.

[61] Per i dati storici sullo sviluppo del neopositivismo rimandiamo (salve le riserve già formulate) a W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii,* vol. Ili, Varsavia, 1950, pp. 463 sgg. L'interpretazione del neopositivismo data dal Tatarkiewicz non regge alla critica, ma l'esposizione delle tesi dei vari Autori e il resoconto dei dati storici potranno essere utili a chi voglia approfondire questi problemi. Alcune indicazioni generali si troveranno anche nell'articolo di K. Ajdukiewicz, *O tzw*. *neopozytywizmie [Sul c.d. neopositivismo*] in "Mysl Wspólczesna" ["Il pensiero contemporaneo"] n. 11-12, 1946, pp. 115 sgg., e nel saggio di J. Kaminska, *Ewolucja Kola Wiedenskjeg* [*L'evoluzione del Circolo di Vienna*], "Mysl Wspólczesna", n. 2, 1947. Per una critica del neopositivismo dal punto di vista marxista v. l'eccellente volume di Maurice Cornforth, *Science versus Idealism* già più volte citato.

[62] Schlick scrive (*Gesammelte Aufsätze [Scritti vari],* Wien, 1938, p. 340):

"La determinazione del senso di una proposizione rinvia alla determinazione delle regole conformemente alle quali essa deve essere usata, e ciò è lo stesso che stabilire il modo in cui la proposizione può venire verificata (o falsificata). Il senso di un giudizio è il suo metodo di verificazione."

[63] Ecco come Schlick descrive il processo di verificazione *(Allgemeine Erenntnislehre [Teoria generale della conoscenza* Berlin, 1925, p. 149):

"Supponiamo di dover verificare un qualsiasi asserto su oggetti (*Realbehauptung*), *U.* Aggiungendo a *U* un altro giudizio *U'* scelto in modo tale che *U* e *U'* insieme fungano da premesse di un sillogismo, possiamo ricavare da *U* un nuovo giudizio *Ut,* che è la conclusione del sillogismo. *U'* può essere un altra *Realbehauptung, o* una definizione, o finalmente una proposizione logica pura, la cui verità consideriamo per intanto come assolutamente certa. Da U_{ti} mediante l'aggiunta di un altro giudizio *U",* si può ricavare un nuovo giudizio U_2 per *U"* si danno di nuovo le tre possibilità viste per *U'.* Da U_2 e da un altro giudizio *U' "* si ricava U_3, e così via, finché si giunge a un giudizio $C7_n$, che avrà all'incirca questa forma: 'al momento tale, nel luogo tale e sotto le tali condizioni, viene osservato ed esperito (*erlebt*) questo e questo'. Ci si porta nel luogo indicato, al momento dato, si realizzano le condizioni volute, e si descrivono (ossia, indicano) le osservazioni e le esperienze (*Erlebnisse)* fatte, con un giudizio *W* (giudizio di percezione)… Se *W* è identica a $U_n > U_n$ è verificato, e con lui anche il giudizio originario *U.*"

Hempel scrive *(Le problème de la vérité,* in "Theoria", III, K0benhavn, 1937, p. 208):

"Tutti questi procedimenti di verificazione mediata hanno la stessa struttura logica: essi consistono nel ricavare dalle proposizioni da verificare conseguenze passibili di verificazione immediata e che vengono poi effettivamente confrontate con l'osservazione diretta. Così nel nostro esempio, dal giudizio 'la base di questa lampada è di ferro', si ricava la conseguenza, passibile di verificazione immediata, 'un ago magnetico si orienterà verso la base della lampada'.